Ueber das Wesen
und
die Behandlung
der
Mythologie.

Ein Brief
an
Herrn Hofrath Creuzer

von
Gottfried Hermann.

Leipzig, bei Gerhard Fleischer d. Jüng.
1819.

Unser mythologischer Briefwechsel, verehrtester Herr und Freund, ist von Ihnen mit einem langen, überaus schönen und inhaltreichen Briefe beschlossen worden. Wie Sie ganz mit Recht sagen, ist durch das, was wir einander geschrieben haben, die Verschiedenheit unserer Ansichten erst recht an das Licht getreten. Unter diesen Umständen können wir beide keinen andern Wunsch haben, als daß jeder den andern von der Richtigkeit seiner Meinung überzeuge. Und so wie Sie dieses in jenem letzten Briefe zu thun bemüht gewesen sind, so kann ich nicht verhehlen, daß eben dieses auch der Zweck meiner gegenwärtigen Beantwortung ist, da ich, so viel ich auch wahres in dem, was Sie gesagt haben, finde, doch im Ganzen mich nicht zu Ihrer Meinung bekennen kann. Zwar muß ich befürchten, noch weit weniger Sie für meine Ansicht gewinnen zu können, da ich gleich im Eingange jenes Briefes gewissermaaßen den Stab über mich gebrochen sehe. Denn wenn es wahr ist, was Sie sagen, daß man zum Mythologen geboren seyn müsse, so bescheide ich mich gern, auf dieses Lob keine Ansprüche zu haben. Indessen da, wie ich hoffe, doch wohl nur die wenigsten Menschen gleich zu Mythologen geboren seyn dürften, so hege ich das gute Vertrauen wohl gar noch auf einen größern Anhang rechnen zu können, dafern die Sache nur nicht geradezu einer besondern Eingebung benöthigt ist.

Wenn zwey Meinungen einander ganz entgegengesetzt sind, so giebt es nur drey Fälle: entweder ist die eine Meinung wahr, und die andere falsch; oder sie sind beide unrichtig; oder es ist auch in beiden etwas wahres, dem aber durch eine dritte Meinung, welche die richtige ist, Grenzen angewiesen werden müssen, innerhalb welche jene beiden Meinungen, ohne einander aufzuheben, bestehen können. Welcher von diesen Fällen bey uns eintrete, sollte eigentlich nur ein von uns beiden verschiedener Richter entscheiden: und über kurz oder lang wird die Wahrheit, die allezeit obsiegt, ganz gewiß an das Licht kommen. Bis dahin jedoch muß es jedem freystehen, für seine Meinung alles zu sagen, was zur Beurtheilung derselben nöthig oder dienlich ist. Ich, der ich nicht für irgend eine Ansicht so eingenommen bin, daß ich sie nicht gern gegen eine bessere vertauschen sollte, will, unbekümmert wohin mich die Untersuchung führen werde, das was ich nicht sowohl für meine, oder gegen Ihre Ansicht, als überhaupt von der Sache zu sagen habe, vortragen; wobey mir Ihr letzter Brief, als in welchem hauptsächlich die Verschiedenheit unserer Ansichten an den Tag tritt, gewissermaaßen zum Leitfaden dienen wird. Von Ihrer freundschaftlichen Gesinnung kann ich um so mehr auf gütige Aufnahme meiner etwanigen Einwürfe rechnen, jemehr ich überzeugt bin, daß auch Ihnen, wie mir, es blos um die Sache zu thun ist.

Sehr schön und wahr ist, was Sie sagen, es gehen gewisse Ideen durch alle Völker durch; man müsse sie daher in ihrer Ganzheit auffassen, und nicht bloß,

wie sie hier oder dort erscheinen; noch weniger müsse man auf das Alter der Zeugen, sondern auf die mehr oder weniger klar von ihnen dargestellte Idee Rücksicht nehmen. Indem ich dieses im Ganzen sehr gern unterschreibe, drängt sich mir doch die Frage auf, von der wir auf jeden Fall ausgehen müssen, ob wir denn auch über den Gegenstand, von dem wir sprechen, völlig einverstanden sind. Und in der That scheint mir gleich hier der Scheideweg zu seyn, wo wir uns trennen: so daß, wenn wir den Begriff von Mythologie, den jeder von uns zu Grunde legt, untersuchen, es sich ergeben dürfte, daß wir, nachdem derselbe so oder anders festgesetzt wird, beide Recht haben, und es nun nur noch darauf ankommt, welche dieser Begriffsbestimmungen, sey es an sich, oder zu einem gewissen Behufe, vorzuziehen sey.

Darin, glaube ich, werden wir beide, und wohl jedermann einstimmig seyn, daß ein Mythus die bildliche Darstellung einer Idee sey. So roh und unbestimmt auch diese Erklärung noch ist, so kann sie doch jetzt genügen, so lange wir noch nicht einer genaueren Erörterung bedürfen. Ich nun habe sowohl in meinen Briefen an Sie, als in den beiden diese Gegenstände betreffenden Abhandlungen überall unter Mythologie die Wissenschaft verstanden, welche uns lehrt, was für Ideen und Begriffe gewissen Sinnbildern bey einem gegebenen Volke zum Grunde liegen. Sie hingegen denken unter Mythologie die Wissenschaft der in gewissen Sinnbildern sich aussprechenden allgemeinen Natursprache. Dieß sind fast Ihre eignen Worte, S. 97.

Beide sind wir dem Grundbegriffe, den jeder angenommen, treu geblieben, und so sind wir beide in dem, was wir daraus herleiteten, völlig consequent verfahren. Aber ebendarum ist auch eine Annäherung schlechterdings unmöglich, so lange wir beide bey unserm Grundbegriffe beharren. Eben daraus folgt auch, daß an sich keine von beiden Ansichten getadelt werden könne, indem jede für sich richtig durchgeführt, etwas in sich selbst vollendetes, und mit dem andern nichts zu schaffen habendes giebt. Es kann demnach auch durchaus kein Streit zwischen uns statt finden, außer in sofern, als der Zweck, den wir bey der Sache haben, zur Sprache kommt. Denn dann erst kann der Fall eintreten, daß die eine Ansicht, wie wahr und richtig sie auch an sich seyn mag, doch für diesen Zweck als unbrauchbar oder unzulänglich erscheine.

Allein ehe wir auf diese Frage kommen, erlauben Sie mir, Ihre Ansicht von der Mythologie etwas näher zu beleuchten, indem hier alles darauf ankommt, einen klaren und bestimmten Begriff davon zu haben. Sie selbst haben den Begriff, den Sie zu Grunde legen, mehr angedeutet, als erklärt, und ich kann mich daher nur an das halten, was Sie hier und da zu dessen Bestimmung fallen gelassen haben. Nun finde ich vornehmlich zwey Momente, welche sie als wesentlich in Ihren Begriff aufgenommen haben: einmal, daß es nur eine einzige Mythologie, als eine allgemeine Natursprache gebe; und zweitens, daß diese Mythologie nicht sowohl durch Begriffe erklärbar sey, als unmit-

telbar erfahren und angeschaut werden müsse. Lassen Sie uns jedes dieser Momente einzeln betrachten.

Daß unter den Mythen wo nicht aller, doch bey weitem der meisten Völker eine solche Aehnlichkeit und Uebereinstimmung sey, welche füglich auf eine gewisse Allgemeinheit der Mythen, und mithin auf eine einzige Mythologie hinzeige, ist etwas so wahres und so unbestreitbares, daß ich weder jezt noch je daran gedacht habe, dieses zu leugnen, oder das Gegentheil zu behaupten. Indessen bedarf dieser, wenn auch noch so richtige Satz, doch einer nähern Erörterung, um nach Beseitigung einer gewissen Unbestimmtheit, in der Sie ihn gelassen zu haben scheinen, völlig klar zu werden. Es fragt sich nehmlich, woher jene Aehnlichkeit und Uebereinstimmung der Mythen komme. Kommt sie, wie man aus einigen Ihrer Aeußerungen schließen kann, daher, weil es eine allgemeine Natursprache giebt, die gewisse Ideen in gewissen Bildern ausdrückt, so würde das Wesen der Mythologie darin bestehen, daß man die Angemessenheit gewisser Bilder zur Darstellung gewisser den Menschen nothwendiger Ideen darthäte. Bewerkstelligte man dieß a priori durch Betrachtung der Natur des menschlichen Vorstellungsvermögens, so würde man auch eine Mythologie a priori, gleichsam gewisse Kategorien bekommen, unter welche sodann jeder in der Erfahrung gegebene Mythus gebracht, und nach deren Maaßgabe er gedeutet werden könnte. Die Mythen einzelner Völker würden demnach nur als Beyspiele dienen, indem die Wissenschaft für sich selbst schon hinlänglich begründet und abgeschlossen wäre,

mithin eigentlich der Beyspiele gar nicht bedürfte. Indessen dieß kann schon darum nicht Ihre Meinung seyn, weil die Angemessenheit des Zeichens zu dem Bezeichneten viel zu sehr der Willkür unterworfen ist, als daß sie sich a priori erklären ließe.

Mit weit mehrerem Grunde kann ich annehmen, daß Sie jene Aehnlichkeit und Uebereinstimmung der Mythen aus einer Verwandschaft der Völker, und folglich von einem Urvolke herleiten, so wie Sie denn auch ausdrücklich den orientalischen Ursprung der Mythen anerkennen. Diesen Satz bin ich so weit entfernt bestreiten zu wollen, daß ich vielmehr, wie ich auch mehrmals unumwunden geäußert habe, ihn für ausgemacht richtig halte. Ja auch das gebe ich sehr gern zu, daß die Mythologie, als Ideal betrachtet, diese aus einer und derselben Quelle entspringende Masse wenn auch noch so verschiedenartiger Mythen in ihrer Ganzheit umfassen, und von jener ihrer Quelle an bis auf ihre letzten Spuren verfolgen solle. Nur leugne ich, erstens, daß wir, bis jetzt wenigstens, schon so weit gekommen sind, dieß ins Werk richten zu können; zweitens, daß es auf diese Weise geschehen dürfe, die Sie befolgt wissen wollen. Doch davon nachher. Für jetzt habe ich bloß diese Bemerkung hinzuzufügen, daß, wenn ich Ihre Meinung getroffen habe, ich nicht einsehe, wie Sie meine Behauptung, die Mythologie sey bloß Geschichte der Mythen, nicht zugeben wollen. Denn läßt sich die Aehnlichkeit und Uebereinstimmung der Mythen nicht aus bloßen Begriffen erklären, sondern setzt sie eine Fortpflanzung von einem Urvolke auf

die übrigen Völker voraus, so bleibt doch in der That, so viel ich einzusehen vermag, nichts übrig, als daß man, um zu zeigen, ähnliche Mythen bey verschiedenen Völkern hängen in einem Princip zusammen, die Abstammung derselben von einander, und die Einheit des Princips in ihnen darthue und nachweise. Was aber ist dieses anders, als Geschichte?

Doch ich gehe zu dem zweiten Momente fort, das Sie in Ihren Begriff der Mythologie aufgenommen haben. Nicht durch Begriffe, sagen Sie, soll der Sinn der Mythen bestimmt, sondern unmittelbar durch Anschauung aufgefaßt und erfahren werden. Diese Behauptung, die eigentlich den Schlüssel zu Ihrer Ansicht enthält, kann ich nun freilich auf keine Weise zugeben. Denn gesetzt es wäre so, wie Sie sagen, so würde die Mythologie nichts als Poesie seyn, indem nur Poesie es ist, was ohne bestimmte Begriffe, bloß durch Anschauung gefaßt werden muß. Eben das ist auch wirklich Ihre Meinung, indem Sie die Mythologie Tempelpoesie nennen. Gut; es sey so, wie Sie wollen. Aber nun frage ich weiter: was haben wir, wenn wir diese Poesie haben? Offenbar, um mich Ihrer eignen Worte zu bedienen, S. 100. nichts als großartige, vielsagende Typen. Herr Sickler, dem alles, was Sie hier sagen, völlig klar ist, giebt in seinem Kadmus S. 131. diesen Worten eine Deutung, die freilich mir, der ich nicht zu den Mystikern gehöre, die Sache nur noch dunkler zu machen scheint. Ich kann unter großartigen vielsagenden Bildern einer Tempelpoesie nichts anders denken, als Bilder, welche uns,

wie alle poetische Bilder, durch das viele, was dabey unbestimmt gedacht und nur geahndet wird, in Bewunderung, Ehrfurcht, und überhaupt in eine poetische Stimmung setzen. Allerdings mag wohl das der Zweck von vielen Mythen gewesen seyn, und wenn wir sie so auffassen, so thun wir das, was die gethan haben, für welche sie erfunden wurden. Aber dieses ist nicht Mythologie, sondern nur so zu sagen ein genießen der Mythen, welches sich zu der Mythologie eben so verhält, wie der Genuß, den das lesen eines Gedichts gewährt, zu dem verstehen desselben. Dieses verstehen muß erst vorausgegangen seyn, ehe man an das genießen kommt, welches, ohne vorausgegangenes verstehen, nichts als ein leeres willkührliches Spiel mit selbstgeschaffenen Einbildungen seyn würde. Wie oft habe ich gesehen, und jezt zeigen dieses so viele unsrer neuern Erklärer, wie den alten Dichtern eine Menge bisweilen recht schöner poetischer Ideen angedichtet werden, von denen ihnen nicht das geringste in den Sinn gekommen ist. Wer diese Ideen in sie hineinträgt, wird freilich Genuß genug und Stoff zur Bewunderung haben: aber was hat er anders gethan, als selbst gedichtet, anstatt das zu sehen, was wirklich geschrieben steht? Will man es nun in der Mythologie so machen, so wird man zwar überall Gelegenheit finden, seine hier und da aufgefaßten Ideen wieder anzubringen, und so alles in allem ausgedrückt sehen: aber, wenn anders die Mythologie ein Theil der Alterthumswissenschaft seyn, und unsre Kenntniß des Alterthums erweitern soll, so muß sie sich dieses Ge-

nusses so lange enthalten, bis sie ausgemacht hat, daß unter diesem und jenem Bilde bey diesem und jenem Volke in dieser und jener Zeit auch wirklich diese und jene Idee dargestellt worden. Denn dasselbe Bild, derselbe Name, und was dergleichen mehr ist, berechtigt ja noch keineswegs, anzunehmen, daß auch derselbe Gegenstand damit bezeichnet werde. Manche Völker entblößen das Haupt um Ehrfurcht zu bezeigen. Wer wollte nun sogleich schließen, wo er die Leute mit bedecktem Haupte bey Annäherung eines andern sähe, daß sie diesem Verachtung bezeigten? Nein, erst müßte er fragen, was bey jedem Volke Sitte wäre, und da würde er erfahren, daß sich die Sache bey andern Völkern gerade umgekehrt verhielte. Wollen wir daher die Mythologie nicht zu einem Spielwerk herabwürdigen, so sehe ich auch hier nicht, was uns übrig bleibt, als den historischen Weg zu gehen, und zu erforschen, wie jene ursprünglichen Mythen eines Urvolks sich nach und nach hier und da verändert und umgestaltet haben, um so jedesmal zu wissen, wovon eigentlich die Rede sey, und nicht, was man an andern Orten und zu andern Zeiten bey dem oder jenem Mythus dachte, dahin zu tragen, wo es keine Gültigkeit hat. Und so wären wir auch hier wieder dahin gekommen, was Sie leugnen, daß die Mythologie eine Geschichte der Mythen seyn müsse.

Sie sehen, verehrtester Herr, wie es mir geht. Verfolge ich die Andeutung, die Sie gegeben haben, so komme ich entweder auf eine a priori bestimmbare

Bildersprache, oder auf ein bloß ergötzliches Spiel mit poetischen Ideen.

Beides genauer betrachtet, führt, wie ich gezeigt zu haben glaube, auf eine historische Behandlung der Sache, und eine Geschichte der Mythen, wofür Sie gleichwohl die Mythologie nicht anerkennen wollen. Wie ich mir aus diesem Labyrinthe heraushelfen solle, gestehe ich nicht einzusehen.

Uebrigens ist durch das, was ich gesagt habe, die oben berührte Frage, ob nicht, wenn nach dem Zwecke unsrer mythologischen Forschungen gefragt werde, die eine von unsren beiderseitigen Ansichten der andern vorgehen müsse, schon gewissermaaßen beantwortet. Denn wenn auch gegen eine Mythologie, welche sich bloß an dem Anschauen der gegebenen Bilder und an den in ihnen geahndeten Ideen ergötzen wollte, an sich nichts einzuwenden wäre, so würde eine solche Behandlung doch alsdann nicht zulässig seyn, wenn wir die Mythologie als einen Theil der Alterthumswissenschaft betrachteten. Und da wir wohl beide, und mit uns jederman, hierüber einverstanden sind, so scheint mir auch zugleich zugegeben zu seyn, daß nur die von mir aufgestellte Ansicht uns zum Ziele führe. Die ganze Alterthumswissenschaft ist schon an sich historisch: folglich muß es auch jeder einzelne Theil derselben seyn. Nun wollen wir mittelst der Mythologie die Mythen, welche von den Alten erfunden worden, kennen und verstehen lernen: was kann also die Mythologie anders als eine Geschichte dieser Mythen seyn? wie kann sie anders erlernt und verstanden werden, als dadurch, daß

wir zu erfahren suchen, was der Inhalt der Mythen sey, und durch welche Sinnbilder derselbe ausgedrückt oder angedeutet worden? wie können wir dieß anders erfahren, als auf die Weise, wie alles geschichtliche behandelt werden muß, durch Abhörung und Prüfung der Zeugen und ihrer Zeugnisse? endlich, da sie sich nicht auf ein einzelnes Volk, nicht auf einen beschränkten Zeitraum erstreckt, wie können wir sie anders auf die rechte Weise behandeln, als indem wir sie entweder von ihrer ersten Quelle aus in allen ihren Ableitungen verfolgen, oder indem wir vom einzelnen aufwärts zu der Quelle zu gelangen suchen, oder endlich, indem wir abgesonderte Theile derselben ganz für sich allein betrachten?

Wenn ich demnach, wie ich glaube, hinreichenden Grund habe, die Mythologie für nichts als eine Geschichte der Mythen zu halten, so kann ich nunmehr zur Erörterung der Frage fortgehen, wie dieselbe zu behandeln sey. Vollkommen gebe ich Ihnen Recht, wenn Sie bey Beantwortung dieser Frage mit dem Stoffe, und nicht mit der Form anfangen. Denn erst müssen wir den Stoff kennen, ehe von der Form desselben die Rede seyn kann. Aber schon bey der Frage nach dem Stoffe der Mythologie trennen sich unsre Ansichten. Mir ist sie ein Inbegriff von Philosophemen, (erlauben Sie, daß ich diesen von Ihnen gemißbilligten, und mir selbst, obgleich aus einem andern Grunde nicht ganz gelegenen, Ausdruck beybehalte) Ihnen ist sie Lehre einer Religion, Theologie, und zwar Monotheismus. Da wir uns hier in einem Gebiete befin-

den, wo es keine Zeugen giebt, sondern bloß die Beschaffenheit der Sache selbst uns zum Leitfaden dienen kann: so müssen wir diese prüfen, um zu sehen, welche Gründe unsre Ansichten für oder wider sich haben. Lassen Sie uns dieses thun, und zwar ganz von vorne an, indem wir selbst noch über den oben als von beiden Seiten zugegebenen Begriff eines Mythus, als einer bildlichen Darstellung einer Idee, hinausgehen, und uns ganz an den allerersten rohen Stoff halten, den wir vorfinden, das heißt, was das Wort sagt, eine Erzählung. Folglich wäre der erste und einfachste Begriff der Mythologie der eines Inbegriffs von Erzählungen. Dieser Begriff läßt nun überhaupt vier verschiedene Ansichten zu. Die erste hat es bloß mit der Materie der Mythologie zu thun, und nach dieser ist Mythologie nichts als ein Inbegriff von Fabeln. Denn, Erzählungen, die durchaus nichts weiter sind als Erzählungen, sind Fabeln. Diese Ansicht kann die poetische genannt werden. Die zweite Ansicht ist die, welche diesen Erzählungen Wirklichkeit zuschreibt. Nach ihr ist Mythologie ein Inbegriff von wie auch immer entstellten Erzählungen wirklicher Ereignisse. Dieß ist die Ansicht des Euhemerus, der unter andern Johann Tzetzes folgte, zwar ein arger Schwätzer, aber doch immer ein selbstdenkender und für seine Zeit aufgeklärter Mann. Wir werden sie mit Recht die historische nennen können. Die dritte Ansicht nimmt die Mythologie als einen Inbegriff von bildlich ausgedrückten Philosophemen, und diese will ich die philosophische nennen. Die vierte Ansicht endlich stellt

die Mythologie als einen Inbegriff von Glaubenslehren dar, und diese will ich mit dem Namen der theologischen belegen.

Der Unterschied zwischen diesen Ansichten läuft darauf hinaus, daß die erste fragt, was erzählt werde; die zweite, was geschehen sey; die dritte, was gedacht werden solle; die vierte, was man glaube.

Welche von diesen vier Ansichten die richtige sey, ist bey einer gegebenen Mythologie eine bloß historische Frage. Wenn aber der Ursprung einer solchen Mythologie über den Anfang der Geschichte hinausliegt, und mithin sich durch Anführung von Zeugnissen nicht beantworten läßt, so bleibt nichts übrig, als diese verschiedenen Ansichten mit der gegebenen Mythologie zu vergleichen, und zu sehen, welche innere oder äußere Gründe eine jede für sich habe.

Lassen Sie uns zuerst die innern Gründe prüfen. Die erste Ansicht, welche die Mythen für Fabeln erklärt, hat nichts als die bloße Möglichkeit aufzuweisen. Da aber hierdurch noch nicht einmal eine Wahrscheinlichkeit begründet wird, (denn das abenteuerliche dieser Erzählungen zeigt zwar, daß sie nicht buchstäblich wahr seyn können, hebt aber doch die Möglichkeit eines verborgenen Sinnes noch nicht auf) so kann diese Ansicht für nichts anders als eine völlig unbegründete Hypothese gelten. Die zweite Ansicht, welche historische Wirklichkeit annimmt, könnte als innern Grund nur die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der Begebenheiten für sich haben: allein da die Mythen größtentheils unmögliche und unwahrscheinliche Dinge enthalten,

und überdieß eine unverkennbare Absichtlichkeit und Zweckmäßigkeit, welche dem zufälligen Gange wirklicher Begebenheiten ganz fremd ist, in ihnen wahrgenommen wird: so fehlt es auch dieser Ansicht gänzlich an einem innern Grunde. Die dritte Ansicht, welche die Mythen für bildliche Darstellungen von Philosophemen hält, hat durch den systematischen Zusammenhang derselben in sich selbst hinreichenden Grund sowohl die Beschaffenheit der Mythen, als deren Entstehung zu erklären, und beurkundet sich daher durch sich selbst als wahr. Die vierte Ansicht, welche Glaubenslehren als den Inhalt der Mythen angiebt, setzt einen Glaubensgrund voraus. Dieser aber ist entweder ein objectiver, und beruht auf einer Thatsache, dann ist er, weil eine Thatsache nur etwas äußeres seyn kann, ein äußerer Grund, und gehört nicht hierher: oder er ist ein subjectiver: dann gilt er bloß für den gläubigen, für jeden andern aber nicht. Folglich hat die theologische Ansicht, außer für den gläubigen, gar keinen innern Grund für sich.

Fragen wir nun nach den äußern Gründen, so spricht für die poetische Ansicht gar keine. Denn daß eine Erzählung Fabel sey, läßt sich entweder bloß aus der Unmöglichkeit dessen, was erzählt wird, abnehmen, oder es wird dazu das ausdrückliche Geständniß des Erzählers, daß er nur Erdichtungen gebe, erfordert. Nun aber kann weder die Unmöglichkeit der erzählten Begebenheiten uns berechtigen, die Erzählungen für Fabeln zu halten, so lange es noch denkbar ist, daß ein verborgener Sinn darin enthalten sey: noch besitzen

wir irgend eine Nachricht, daß die Erfinder dieser Erzählungen bloß Erdichtungen hätten liefern wollen; ja wir können nicht einmal eine solche Nachricht besitzen, da wir gar nicht wissen, wer die Urheber dieser Mythen sind. Die historische Ansicht hat das für sich, daß wir wirklich die Mythen mit den Anfängen der Geschichte vermischt, und selbst mit ausgemachten Naturbegebenheiten in Zusammenhange finden, so daß wir nicht ohne Wahrscheinlichkeit die Mythen als entstellte Geschichte ansehen können. Aber eben weil wir sie nur als entstellt betrachten können, und ihre wahre Gestalt nicht am Tage liegt, so bleibt der wirkliche Inhalt derselben, wenn wir nicht einen Schlüssel dazu finden, völlig problematisch. Der philosophischen Ansicht dient das zum äußern Beglaubigungsgrunde, daß nicht nur ohne dieselbe der ganze höchst wesentliche Theil des menschlichen forschens, welcher auf den Grund und die Beschaffenheit der Dinge gerichtet ist, vermißt werden würde, sondern auch mehrere Mythen auf die unverkennbarste Weise und geradezu die Absicht ankündigen, das entstehen, den Zusammenhang, die Erscheinungen der Natur zu erklären. Endlich die theologische Ansicht hat den starken und schon ganz historischen Grund für sich, daß die Mythen überall in Verbindung mit der Religion und als ein wesentlicher Bestandtheil derselben erscheinen.

Wenn nun nach dem, was bisher gesagt worden, die erste Ansicht gänzlich zu beseitigen ist; die zweite aber problematisch bleibt, so lange nicht etwa durch die dritte oder vierte der Schlüssel dazu gefunden wird:

so kann nur noch von diesen beiden letzten, welche beide durch unverwerfliche Gründe unterstützt werden, die Rede seyn, und nun fragt es sich, ob beide nebeneinander bestehen können, oder ob sie einander ausschließen; und, wenn sie einander ausschließen, ob nicht die eine die andere voraussetze.

Von der philosophischen Ansicht wird offenbar die theologische gänzlich ausgeschlossen, sobald zu dieser eine Offenbarung erfordert wird, indem die erstere ihrer Natur nach Erkenntnißgründe, die nicht aus der Vernunft genommen sind, nicht anerkennen kann. Die theologische bedarf einer genauern Betrachtung. Religion ist die Ueberzeugung von dem Daseyn einer über das physische und geistige gebietenden Natur. Diese Ueberzeugung kann nur aus zwey Quellen entspringen, aus Offenbarung, und aus der Vernunft. Geoffenbarte Religion ist der Glaube an eine gleichviel ob wirklich geschehene oder eingebildete unmittelbare Einwirkung eines göttlichen Wesens. Vernunftreligion, oder mit einem andern Namen natürliche Religion, ist die mehr oder weniger entwickelte Erkenntniß des von der Vernunft geforderten unbedingten Trägers der gesammten sinnlichen und übersinnlichen Natur. Lehren geoffenbarter Religion setzen einen Verkündiger voraus: und wie seltsam, wie abenteuerlich sie auch seyn mögen, sobald der Verkündiger als ein göttlicher Prophet anerkannt ist, gelten sie für wahr, und es wird nicht mehr gefragt, warum sie dieß oder jenes enthalten, sondern bloß, ob sie es enthalten. Lehren natürlicher Religion setzen Betrachtungen über die Na=

tur der Dinge, d. h. Philosophie voraus: und welche Irrwege immer die Speculation gegangen seyn mag, so können ihre Lehrsätze doch nur in sofern für ächt anerkannt werden, als sie Folgerungen aus gewissen Principien sind: es wird mithin nicht bloß gefragt, was gelehrt werde, sondern wie das gelehrte zu verstehen sey.

Sie sehen, verehrtester Herr, was hieraus folgt. Entweder geht die theologische Ansicht der Mythologie von geoffenbarter Religion aus: dann kann sie bloß auf historischem Wege ausmitteln, was wirklich geglaubt worden sey, und darf sich nicht weiter versteigen, weil, sobald sie weiter gehen wollte, sie ihr Wesen aufgeben, und sich in die philosophische Ansicht, die ihr gerade entgegensteht, verwandeln würde. Der zweite Fall wäre, daß sie von natürlicher Religion ausginge: dann wäre sie, weil natürliche Religion lediglich auf der Vernunft beruht, sogar genöthigt, die philosophische Ansicht zu Hülfe zu nehmen, und müßte diese als ihren Erklärungsgrund schon voraussetzen.

Ich will alles, was ich bisher gesagt habe, durch ein Beyspiel erläutern, das ich, um uns selbst zu Zeugen zu haben, aus der christlichen Lehre nehme. Setzen Sie den Fall, wir wären in einem Lande geboren, zu dem das Christenthum noch nicht vorgedrungen wäre. Dort hörten wir, viele Völker glaubten, es sey Gottes Sohn in menschlicher Gestalt auf der Erde erschienen, und habe durch seinen Tod die Menschen von der Sünde befreit. Was würden wir sagen können? Entweder wir erklärten diese Lehre für eine Fabel. Das wäre

eine zwar sehr leichte, aber ganz unstatthafte Abfertigung, weil wir das weder historisch behaupten, noch aus der bloßen Unbegreiflichkeit der Erzählung schließen könnten, indem es mehr als eine Möglichkeit giebt, diese Unbegreiflichkeit zu heben. Oder wir sagten, es möchte wohl irgend eine Thatsache zu Grunde liegen, und irgend ein Mensch wegen einer neuen Lehre den Tod erduldet haben, dem man darnach göttliche Ehre erwiesen hätte. Dieses wäre eine nicht unstatthafte Vermuthung: aber da wir die Sache nicht historisch erweisen könnten, bliebe es ganz unentschieden, ob wir Recht hätten. Oder wir sagten, das ganze sey nur ein Philosophem, welches andeuten solle, daß die übersinnliche Natur des Menschen durch Ertödtung der sinnlichen von der Sünde frey werde. Dieß wäre eine zureichende Erklärung, gegen deren Richtigkeit sich nichts einwenden ließe, die aber den Glauben an eine wirkliche Menschwerdung Gottes gänzlich ausschlösse. Oder endlich wir glaubten wirklich, Gott sey in menschlicher Gestalt erschienen, und habe durch Hingebung in den Tod auf eine uns unbegreifliche Weise das Menschengeschlecht erlöst. Gegen diesen Glauben, da aller Glaube subjectiv ist, läßt sich durchaus nichts einwenden: aber, glauben wir dieses, wodurch wir denn wirklich Christen werden, so schließen wir wiederum jene Ansicht, nach welcher diese Lehre als ein bloßes Philosophem erschien, aus. Einen andern, als diese vier Fälle, kann es nicht geben: denn jeder, den man etwa annehmen wollte, würde mit einem von diesen vieren in eins zusammenfallen. Wollten wir z. B.

sagen, die erwähnte Lehre möge allerdings von den Völkern, die sie haben, als buchstäbliche Wahrheit geglaubt werden, und man müßte daher bey der Beurtheilung derselben diesen Glauben als Princip voraussetzen, so hieße das nichts anders, als daß wir für uns zwar diesen Glauben nicht hätten, aber, um die Lehre selbst aus dem rechten Gesichtspuncte betrachten zu können, uns an die Stelle der gläubigen setzen müßten: und so wäre dieses immer wieder die theologische Ansicht der gläubigen selbst. Oder wir bildeten uns eine natürliche Religion, in der eine Lehre von der Menschwerdung Gottes vorkäme, so könnte diese Lehre weder eine Fabel seyn, weil eine solche unnütz wäre; noch eine Erzählung einer wirklichen natürlichen Begebenheit, weil diese in keinem Zusammenhange mit einer natürlichen Religion stehen würde; noch ein Glaube, weil dazu eine Offenbarung vorausgegangen seyn müßte, wodurch die natürliche Religion aufhören würde eine solche zu seyn: sondern es bliebe durchaus weiter nichts übrig, als daß jene Lehre eine bildliche Darstellung eines Philosophems seyn müßte, das zu den Sätzen gehörte, deren Inbegriff eben unsre natürliche Religion ausmachte: und so hätten wir wieder eine von jenen vier Ansichten, die philosophische.

In eben der Verlegenheit nun, in welcher wir uns in dem hier angenommenen Falle, daß wir ohne selbst Christen zu seyn von der christlichen Lehre hörten, befinden würden, befinden wir uns wirklich mit dem, was wir unter dem Namen Mythologie begreifen. Denn wenn wir auch von den vier möglichen Ansichten

derselben die poetische als unstatthaft ausschließen, so bleiben uns doch noch die drey andern übrig, die historische, die philosophische, und die theologische. Alle drey haben bedeutende Gründe für sich: Zeugen, welche uns sagen könnten, welche von ihnen die wahre ist, haben wir nicht. Für welche also sollen wir uns erklären? welche als die richtige annehmen? welche als falsch verwerfen?

Nur einen Ausweg giebt es hier, und zwar einen völlig sichern, genügenden, und erschöpfenden, indem er auch die bisher immer als unnütz und unstatthaft ausgeschlossene poetische Ansicht wieder zu Ehren bringt, und in ihre gehörige Stelle einsetzt. Da nehmlich die drey letztern Ansichten hinlängliche innere und äußere Gründe für sich haben, die erste aber, die poetische, doch weder durch innere noch durch äußere Gründe als widersprechend und unmöglich erscheint: so läßt sich wohl nicht zweifeln, daß alle vier Ansichten zugleich richtig sind, und es nur darauf ankomme, sie in einen einzigen richtigen und festen Begriff zusammenzufassen, um dann erforschen zu können, auf welche Weise alle mit und nebeneinander nicht nur bestehen können, sondern nothwendig bestehen müssen. Nun aber ist dieser Begriff kein anderer als der der Weisheit überhaupt, d. h. des gesammten menschlichen Wissens. Dieser Begriff ist erstens historisch richtig, und ich darf nicht befürchten, daß jemand etwas dagegen einwenden werde. Denn die älteste Weisheit, die wir kennen, ist die Mythologie, indem bildlicher Ausdruck überall dem unbildlichen vorausgegangen ist, und, was zu erweisen

überflüssig seyn würde, vorausgehen muß. Zweitens ist dieser Begriff auch philosophisch richtig: denn alles wissen wird erlangt entweder durch erdichten, oder durch erfahren, oder durch erforschen, oder durch glauben; die Gegenstände desselben sind Fabeln, Ereignisse, die Natur, die Gottheit; das wissen selbst ist Dichtung, Geschichte, Philosophie, Religion. Wenn wir nun dieses alles in den Begriff der Mythologie zusammenfassen, so muß es auf den ersten Anblick scheinen, als mischten wir alles durch einander, und entfernten uns vielmehr von unserm Ziele, eine klare Einsicht in die Beschaffenheit der Mythologie zu erlangen, statt uns ihm zu nähern. Es wird sich indessen bald zeigen, daß dieß keineswegs der Fall ist. Doch ehe ich weiter auf diesem Wege fortfahre, erlauben Sie mir über einige Ihrer Sätze Ihnen meine Bemerkungen mitzutheilen, und von da aus auf den jetzt eingeschlagenen Weg zurückzukehren.

Sie sagen S. 99. in den ältesten Zeiten habe es keine Philosophen, mithin auch keine Philosopheme gegeben: es gab, sagen Sie, Priester, Priesterweisheit, und Priesterdogmen, alles ein einziges, ungetrenntes religiöses wissen und glauben. Diese Behauptung kann ich auf der einen Seite nicht für richtig anerkennen, auf der andern aber weiß ich keine deutlichen Begriffe damit zu verbinden, und, wenn ich etwas deutliches dabey denken will, scheint mir dieß ebenfalls unrichtig zu seyn. Daß es in den ältesten Zeiten keine Philosophen, und also auch keine Philosopheme gegeben habe, ist etwas völlig unerweisliches. Der

Name ist freilich neu: aber was geht das die Sache an? Der Trieb, den Grund und Zusammenhang der Dinge zu erforschen, ist dem Menschen angeboren, und jeder auch noch so rohe Versuch, der in dieser Rücksicht gemacht wird, ist ein Philosophem, und wer dergleichen Versuche macht, ein Philosoph. Woher wollen Sie nun beweisen, daß es dergleichen Leute in den ältesten Zeiten nicht gegeben habe? Ihr Beweis ist offenbar der, der in dem Gegensatze, den Sie machen, liegt. Die ältesten Weisen, sagen Sie, waren Priester. Allerdings erscheinen sie uns nur in dieser Gestalt. Aber dieß hat darum keine Beweiskraft, weil dieser Gegensatz gar kein Gegensatz ist. Denn in dem Begriffe eines Priesters liegt nichts, das ihn von dem Philosophen unterschiede, als die Beziehung auf einen religiösen Glauben. Nun aber kann eben sowohl der religiöse Glaube Veranlassung zu einer Betrachtung und Erforschung der Natur geben, als die letztere zu einem religiösen Glauben hinführen. Folglich kann beides gar wohl in einer Person beysammen bestehen, und es kommt nur noch auf die Beantwortung der Frage an, welches dem andern vorausgegangen sey. Aber es kann nicht bloß beides in einer Person beysammen statt gefunden haben, sondern es mußte es auch. Und hier treffe ich auf den Theil Ihrer Behauptung, welcher mir auf nicht genug entwickelten Begriffen zu beruhen scheint. Sie nennen die Priesterweisheit ein einziges ungetrenntes wissen, lehren, und glauben. Was heißt das? Den Worten nach entweder daß man glaube, was man wisse, und zu wissen

meine, was man glaube, zugleich aber eben dasselbe auch lehre: allein das versteht sich von selbst, und bringt uns um keinen Schritt weiter: oder daß man wissen, lehren, und glauben mit einander vermische, und folglich selbst nicht wisse, was man wisse, lehre, und glaube: dieses ist nicht besser, ja noch schlimmer, indem wir nun vollends nicht wissen, was wir davon denken, und wie wir diese Lehren deuten sollen. Gleichwohl scheinen Sie wirklich dieses zu meinen, indem Sie S. 100. von den Priesterlehren sagen: es sind Bilder der Tempelpoesie, großartige, vielsagende Typen. So wahr auch diese Worte in gewisser Beziehung seyn mögen, so darf uns doch hier, wo wir in der Sache Licht haben wollen, der feierliche Schein nicht abhalten, gerade darauf los zu gehen. Ich will dieses mit den ganz entgegengesetzten Waffen, mit ganz einfachen und fast kindischen Fragen thun. Zuerst frage ich, was wollten denn diese Leute mit ihrer Tempelpoesie, mit ihren großartigen, vielsagenden Typen? Gewiß wollten sie doch etwas damit sagen, da sie sogar viel damit gesagt haben sollen. Dieß, glaube ich, wird mir unbedenklich zugegeben werden. Nun frage ich weiter: wußten sie denn, was sie sagen wollten, oder wußten sie es nicht? Wir wollen zuerst annehmen, daß sie es wußten. Aber woher wußten sie es? Einer von dem andern? Aber woher wußte es der erste? Hier bleibt nichts übrig, als daß er es entweder von Gott selbst durch Offenbarung wußte, oder daß er von selbst darauf gekommen war. Im ersten Falle wäre unsre ganze Mythologie göttliche Offenbarung, und

wir hätten nichts zu thun, als zu lernen und zu glauben. Sollte jemand dieser Meinung seyn, so wäre ihm nicht zu helfen. Wir lassen ihn bey seinem frommen Glauben, und halten uns an das zweite, daß, was die Priester lehrten, von ihnen selbst, oder von einem von ihnen herausgebracht worden. Aber hier müssen wir noch einmal fragen, wußte dieser, was er wollte, oder wußte er es nicht? Wußte er es, so kann es nichts anders, als entweder Dichtung, oder Geschichte, oder Philosophie, oder Theologie gewesen seyn. Bey der zuletztgenannten müssen wir einen Augenblick verweilen. Denn war es Theologie, so war es entweder Offenbarung, die wir schon ausgeschlossen haben; oder es war natürliche Religion: so war es Philosophie; oder es war keines von beiden, so war es Mysticismus, d. h. ein regelloses vermischen und verwechseln von Empfindungen und Begriffen. Und hier kommen wir auf den zweiten Fall, daß jener Erfinder der Mythen nicht wußte, was er wollte. Denn es wäre allerdings möglich, daß ein Schwärmer, ein Phantast, ein Fanatiker irgend etwas erträumt hätte, welches von andern alsdann nachgebetet worden wäre. Dieß wäre nun allerdings das, was Sie sagen, ein einziges ungetrenntes wissen, lehren, und glauben. Dieß aber eben ist Mysticismus. Theologie nehmlich, die weder geoffenbarte Lehre, noch natürliche Religion ist, kann nichts seyn, als Speculation über das in dunkeln Empfindungen geahndete übersinnliche, mithin über das unbegreifliche. Der Wahn aber das unbegreifliche zu begreifen ist Mysticismus, dem schon durch

seine Definition das Urtheil gesprochen ist. Wollten wir demnach jenes einzige ungetrennte wissen, lehren, und glauben für das Wesen der Mythologie halten, so befänden wir uns in dem Falle, eingestehen zu müssen, daß die Erfinder der Mythen selbst nicht wußten, was sie wollten, und folglich würden wir dieses wohl noch weit weniger wissen können. So bliebe uns denn nichts übrig, als die Mythologie zu nehmen, wie wir sie fänden, als ein Chaos mystischer Vorstellungen, bey denen wir höchstens dahin gelangen könnten, daß wir den Verirrungen des menschlichen Geistes nachspürten, und sähen, wie derselbe sich in leeren Träumereien verwirrt hätte. Da dergleichen Verirrungen weder etwas unmögliches noch etwas ungewöhnliches sind, so läßt sich gegen diese Ansicht der Mythologie auch gar nichts einwenden, wenn es nur sonst einen Grund giebt, sie als die richtige anzuerkennen. In wiefern es einen solchen Grund gebe, werde ich am Ende dieses Briefes zeigen. Indessen scheint es doch billiger zu seyn, die Erfinder der Mythen eher für vernünftig, als für unvernünftig zu halten, und eher zu glauben, daß sie wußten, was sie wollten, als daß sie es nicht wußten. Doch Billigkeit oder Unbilligkeit soll hier nicht einen Bestimmungsgrund für unsre Meinung abgeben: sie soll uns nur erinnern, nicht sogleich das eine dem andern ohne genaue Prüfung vorzuziehen oder nachzusetzen.

Bisher habe ich bloß von dem ungetrennten wissen, lehren, und glauben gesprochen, in welchem Sie die Priesterweisheit bestehen lassen. Aber dieß ist nur die

Form: wir müssen auch von der Materie sprechen. Was ist es denn, was gewußt, gelehrt, geglaubt wurde? Wenn es wahr ist, was ich oben gesagt habe, daß die Gegenstände des gesammten menschlichen wissens Dichtung, Ereignisse, die Natur, und Gott sind, so muß die Priesterweisheit entweder einen, oder mehrere, oder alle diese Gegenstände umfaßt haben. Daß sie nicht auf einen einzelnen derselben beschränkt gewesen sey, ist, wie ich glaube, durch das, was oben gesagt worden, hinlänglich dargethan, indem sich ergab, daß, aus welchen auch jener vier Gesichtspuncte die Mythologie betrachtet würde, sich Gründe fänden, denselben als richtig anzuerkennen. Ich glaubte daher berechtigt zu seyn, anzunehmen, daß die Mythologie sich auf alle diese vier Zweige des menschlichen wissens erstreckt habe, und alles, was Sie über Mythologie geschrieben haben, läßt mich nicht zweifeln, daß eben dieses auch Ihre Meinung sey. Aber wenn sie das ist, so können Sie die Philosophie nicht ausschließen, wie Sie zu thun scheinen, indem Sie ihr die Priesterweisheit entgegensetzen; vielmehr müssen Sie sie auch mit unter diese Priesterweisheit aufnehmen, welches Sie auch wirklich sowohl in Ihren übrigen mythologischen Schriften als in dem Briefe thun, den ich zu beantworten jetzt beschäftigt bin. In sofern wären wir also wohl darüber einig, daß der Inhalt der Mythologie der gesammte Umkreis des menschlichen wissens, Dichtung, Geschichte, Philosophie, Religion ist. Deswegen aber sind wir noch nicht weiter gekommen, als dahin, unsre Streitfrage genauer bestimmen zu können.

Denn wenn über den Inhalt der Mythologie nunmehr kein Streit mehr seyn kann, so kann diese Streitfrage nur noch die Erklärungsart derselben betreffen. Diese aber ist einzig davon abhängig, daß wir den Ursprung jener gesammten Weisheit ausmitteln. Und hier weichen wir bedeutend von einander ab, indem ich ihn in der Philosophie zu finden glaube, Sie ihn hingegen in Religion, Theologie, Monotheismus setzen.

Jetzt nun kann ich zu dem vorhin verlassenen Wege zurückkehren, und zur Prüfung dieser unsrer abweichenden Ansichten fortgehen. Zuförderst aber müssen wir sehen, was unsre Streitfrage eigentlich sagen wolle. Offenbar kann nicht davon die Rede seyn, wie das menschliche wissen selbst entstanden sey, sondern nur das können wir fragen, wie dasselbe sich zu einer selbstständigen, und im Besitz einiger auserwählten befindlichen Wissenschaft gestaltet und ausgebildet habe. Die Beantwortung dieser Frage kann, da sie über alle Anfänge der Geschichte hinausliegt, bloß darin bestehen, daß wir untersuchen, was möglich oder unmöglich, wahrscheinlich oder unwahrscheinlich sey. Sie führen nun sogleich Priester, Religion, Monotheismus ein. Gut, wenn sich ein zureichender Rechtsgrund dafür findet; wo nicht, so werden wir diesen Weg aufgeben müssen. Lassen Sie uns sehen.

Priester und Religion konnte es nicht vor den Göttern geben. Götter giebt es nur durch den Glauben an deren Daseyn. Woher nun kam dieser Glaube? Aus Schlüssen und Folgerungen: dieses wäre möglich, setzte aber schon einen ziemlichen Grad von Bildung

voraus, den wir anzunehmen nicht so leicht befugt sind. Oder aus Offenbarung, und zwar wiederum entweder aus wirklicher Offenbarung: wer das annehmen wollte, müßte uns diese Offenbarung überzeugend nachweisen, was niemand kann, noch wollen wird; oder aus eingebildeter Offenbarung: und dagegen läßt sich nichts einwenden, vielmehr ist es höchst wahrscheinlich.

Primus in orbe deos fecit timor.

Dieß ist ein sehr wahres Wort. Furcht, Entsetzen, Erstaunen bey Dingen und Erscheinungen, die sich der rohe noch ganz unerfahrne Mensch nicht erklären konnte, mußten in ihm die Vorstellung übermächtiger Wesen bewirken, deren Gnade man sich zu erwerben, deren Zorn man zu besänftigen habe. Indem er nun die Gottheit bald unter der Gestalt des Feuers, bald eines Stiers, bald einer Schlange und andrer Dinge wahrzunehmen glaubte, hatte er ein Symbol erlangt, d. h. eine auf unbegreifliche Weise mit dem göttlichen Wesen in Verbindung stehende Sache. Eben dadurch war auch der Glaube begründet, der, kurz definirt, die Ueberzeugung von dem unbegreiflichen ist. Auf eben diesem Wege mußte die Meinung von den Mitteln entstehen, wodurch man sich die Gnade der Götter erwerben, oder ihren Zorn abwenden könnte. Da diese Mittel ebenfalls auf der Voraussetzung einer unbegreiflichen Art zu wirken beruhten, so gehörten auch sie zu den symbolischen Dingen und dem Glauben. Wer die Kenntniß aller dieser Dinge am vollständigsten und genauesten zu besitzen geglaubt wurde, war Prie-

ster, d. h. Stellvertreter der minder unterrichteten in Beziehung auf die Götter. Der Inbegriff dieser Kenntnisse ist die Weisheit der Priester als solcher, ἱεροὶ λόγοι. Weiter, als bis hieher, können wir schlechterdings nicht gehen, wenn wir, wie Sie thun, die Mythologie für Priesterlehre, Religion, Theologie ausgeben. Denn der Monotheismus, wie hernach gezeigt werden soll, gehört gar nicht hierher. Alles andere, Philosophie, Geschichte, Dichtung müßte gänzlich ausgeschlossen bleiben, nicht in wiefern die Priester nichts davon gewußt haben könnten, sondern in wiefern es nicht zu dem gehört, was ihre Wissenschaft als Priester ausmacht, und mithin nur als etwas zufälliges angesehen werden kann. Wenn nun also der einzige Inhalt, den die Priesterlehre, oder mit dem Griechischen Namen, die ἱεροὶ λόγοι haben könnten, dieser wäre: auf unbegreifliche Weise offenbart sich die Gottheit oder hat sie sich offenbart in dieser oder jener Erscheinung; diese oder jene Sache steht mit der Gottheit in einem unbegreiflichen Zusammenhange, d. h. sie ist heilig; durch diese oder jene Art der Verehrung wird die Gottheit auf eine unbegreifliche Weise versühnt: so wäre hierdurch dem Mythologen streng die Gränze gezogen, innerhalb welcher er sich halten müßte. Das unbegreifliche begreifen wollen, wäre vergebliche Mühe. Nicht erklären dürfte er: denn die Lehre gäbe sich gleich selbst für unerklärbar aus: sondern mit dem Glauben hätte er es zu thun, der das unerklärliche ohne weiteres als Wahrheit annimmt. Da nun, daß etwas geglaubt worden sey, oder nicht, bloß eine

Thatsache seyn kann, so könnte der Mytholog bloß erzählend verfahren, und die Glaubenslehre so aufstellen, wie sie wirklich beschaffen war. Sie könnte abgeschmackt, abenteuerlich, unsinnig seyn, das ginge ihn nichts an: er dürfte nichts daran deuten: denn sie wäre ein Dogma. Diese ganze Ansicht der Mythologie könnte nun zwar in sofern nicht getadelt werden, als sie nichts unmögliches enthielte. Dennoch würden wir sie für höchst unwahrscheinlich ausgeben müssen, und zwar eben darum, weil bey weitem der größte Theil des menschlichen wissens davon ausgeschlossen bliebe, welchen in ihr enthalten anzunehmen, wir doch so viele und starke Gründe haben. Ja so natürlich auch jene Ansicht aus den von Ihnen aufgestellten Sätzen folgt, so können Sie doch selbst nicht dieser Meinung zugethan seyn, indem Sie mit Ihrem verfahren, da Sie jene andern Theile des wissens nicht von der Mythologie ausschließen, in offenbarem Widerspruch stehen würde. Ich darf daher wohl diesen Weg aufgeben, und die Beantwortung unsrer Streitfrage auf einem andern Wege versuchen.

Ich habe oben den Satz aufgestellt, daß die Mythologie das ganze menschliche wissen umfaßt. Dabey habe ich weder geleugnet, noch zugegeben, daß dieses wissen im Besitz der Priester gewesen sey, sondern bloß den religiösen Ursprung desselben habe ich bestritten. Jetzt will ich, unbeschadet dieser letztern Behauptung, es ausdrücklich zugeben, daß die Priester die Besitzer und Bewahrer dieser Wissenschaft gewesen sind, aber auch zugleich erklären, woher ihnen dieser Besitz

gekommen, und wie mithin ihr wissen gerade am wenigsten Religion und Theologie gewesen seyn könne. Wenn also, wie schon gesagt worden, staunen, Furcht, und entsetzen in den früheſten Zeiten der Menschheit die Vorstellung von übermächtigen Wesen, deren Gunst zu verdienen, deren Zorn zu besänftigen sey, erzeugt hatten, und einige aus der Menge sich zu Priestern, d. h. zu Mittlern zwischen dem Volke und den Göttern emporschwangen: so konnten das doch wohl nur die seyn, welche sich durch besondere Geistesfähigkeiten und Kenntnisse das Ansehen von vertrauten der Götter erworben hatten. Diese Kenntnisse konnten aber in nichts anderm, als darin bestehen, eine genauere Bekanntschaft mit der Natur zu haben, deren Kräfte, Erscheinungen und Gesetze zu kennen, und so das zu begreifen, was dem Volke unbegreiflich war. Diese Beschäftigung mit der Beobachtung der Natur konnte nun nicht stehen bleiben, sondern sie mußte fortschreiten, und einen Zweig des wissens mit dem andern verbinden. Die Beobachtung der Gestirne führte auf Zeitrechnung, die Zeitrechnung auf die Begebenheiten in der Zeit, diese wieder auf den Ursprung aller Dinge, und da nur der, der Kenntnisse hat, Lehrer seyn kann, mußte auch die Gabe des Vortrags eine Folge dieser wissenschaftlichen Bildung seyn. Hierzu kommt, daß diese wegen ihrer Kenntnisse als vertraute der Götter geltenden Männer noch durch das Ansehen, welches sie sich erwarben, manche und wichtige äußere Antriebe erhielten, dasselbe durch mehreres fortschreiten zu vergrößern, und so sich nicht

bloß den Vorrang vor dem Volke, sondern auch die Macht zu verschaffen, dasselbe nach ihrem Willen zu lenken und zu leiten. Hier erscheint uns nun ihre Wissenschaft in einem ganz anderen Lichte. Ihr ganzes Wesen hatte vom Anfange an darin bestanden, zu begreifen, was dem Volke unbegreiflich war. Das bestreben ihr Ansehen aufrecht zu erhalten, mußte sie bestärken, dem Volke, das ohnedem zu ungebildet dazu war, ihre Wissenschaft wo nicht zu verbergen, doch auch nicht mitzutheilen, sondern sie vielmehr nur für die eingeweihten verständlich vorzutragen. Je größere Fortschritte die Wissenschaft machte, desto mehr mußten ihnen die heiligen Dinge, die ihre Heiligkeit bloß der Unkunde verdankten, in ihrer wahren Gestalt erscheinen, und folglich der religiöse Glaube sich immer mehr verlieren. Indem er sich nun bey den Inhabern der Wissenschaft, den Priestern, verlor, für das Volk hingegen aufrecht erhalten wurde, entstand die Folge, daß der ἱερὸς λόγος eine doppelte Bedeutung erhielt. Für das Volk hatte er die oben angegebene Bedeutung einer religiösen unbegreiflichen Lehre; für die Priester ließ er eine natürliche Erklärung zu, und sie wußten, was damit gesagt würde. Diese Sprache der Priester war, wie überall die älteste Sprache, bildlich. Und da das Volk nichts davon verstand, sondern in dem Bilde nur das Zeichen von etwas ihm unerklärbaren, über seine Vorstellungen erhabenen, bloß den vertrauten der Götter bekannten, mithin heiligen und göttlichen erblickte, so war die Priesterlehre auch ohne die Absicht etwas zu verhüllen ein Geheimniß, das die

Priester nur allein verstanden. Sie war gerade das, was eine fremde Sprache für den unkundigen ist, ihm bloß unverständlich, verständlich aber den kundigen.

Ich glaube, mein verehrter Freund, daß gegen diese, wie es mir scheint, ganz einfache und natürliche Erklärung der Sache nicht leicht etwas eingewendet werden kann. Das Resultat derselben ist offenbar dieses, daß die Mythologie nicht aus Religion, sondern aus Betrachtung, Beobachtung, Erforschung der Natur und Welt hervorgegangen ist, und hierin ihr Wesen besteht. Wenn ich dieses mit dem Namen von Philosophemen belege, so geschieht dieß nicht sowohl, weil dieser Ausdruck, der nur von dem vorzüglichsten Theile hergenommen ist, der Sache ganz angemessen wäre, als weil er am deutlichsten den Gegensatz gegen die von mir bestrittene theologische Ansicht bezeichnet. Vergleichen Sie nun die theologische Ansicht mit der meinigen, so finden Sie, daß nach jener die Quelle der Mythologie eine wirkliche oder eingebildete Offenbarung, nach dieser vernunftgemäße Betrachtung und Erforschung der Natur der Dinge ist; daß ihr Inhalt nach jener in dem übernatürlichen unbegreiflichen Zusammenhange derselben mit der Gottheit, nach dieser in dem natürlichen und begreiflichen Zusammenhange derselben unter einander besteht; daß nach jener ihr Resultat Glaube und Aberglaube, nach dieser Kenntniß und Einsicht ist. Die eigenste aber und unerwarteteste Folge ist diese, daß jene theologische Ansicht nichts anders ist, als die blinde Ansicht, welche das unwissende Volk von den Mythen hatte, dagegen die philosophische Ansicht diejenige ist,

welche die Deutung derselben enthält, und welche die Priester, oder wie man die Inhaber der Wissenschaft sonst nennen will, selber hatten. Und wer möchte da wohl noch der theologischen Ansicht den Vorzug geben?

Bevor ich weiter fortfahre, muß ich noch eine Nebensache berühren, die ich oben als nicht hergehörig von der Hand wies. Ich meine den Monotheismus, von welchem Sie die Mythologie ableiten zu müssen glauben. Hierin muß ich mich nun geradezu als Ihren Gegner erklären. Erstens gestehe ich, nicht einzusehen, was Ihnen der Monotheismus für Ihre Ansicht helfen soll, dafern Sie nicht, was Sie gewiß nicht gesonnen sind, eine wirkliche Offenbarung annehmen. Denn ohne diese anzunehmen kann der Begriff eines einzigen Gottes nur aus der Vernunft hervorgehen, und dann würden Sie ohne es zu wollen sich zu der philosophischen Ansicht der Mythologie bekennen. Zweitens aber setzt der Begriff eines einzigen Gottes schon einen so hohen Grad von Geistesbildung voraus, daß es schlechterdings unmöglich ist, diesen Begriff für eher entstanden zu halten, als die Vorstellung von mehrern Göttern. Ehe der Mensch sich zu dieser Idee erheben konnte, mußte er erst die Erscheinungen der sinnlichen Natur in den Begriff einer Welt zusammengefaßt haben, und welche lange Zeit mag wohl nöthig gewesen seyn, um erst dahin zu gelangen? Staunen hingegen über einzelne Naturerscheinungen, Furcht, entsetzen, alles dieses mußte gerade um so früher den Menschen auf die Vorstellung übermächtiger Wesen führen, je beschränkter seine Erfahrung, je unvollkommener seine

Kenntnisse waren. Diese Vorstellungen von übermächtigen Wesen aber, konnten bey der unzusammenhängenden Kenntniß der Natur, die der Mensch in den frühesten Zeiten haben, und bey der Unfähigkeit einzelnes in eine Gesammtheit zu vereinigen, die seinen Geist noch gefesselt halten mußte, nur Vorstellungen von einzelnen unbegreiflichen Wesen seyn; und, gesetzt auch die ersten Menschen, bey denen diese Vorstellungen entstanden, hätten alles, was ihnen unbegreiflich war, einem und demselben Wesen zugeschrieben, eine Sache, die eben so möglich ist, als daß sie es mehrern zugeschrieben haben können: so wäre das doch keineswegs Monotheismus zu nennen, sondern es wäre vielmehr seinem Wesen nach dasselbe, was Polytheismus ist. Denn es ist ein großer Unterschied zwischen einem einzelnen, und einem einzigen Gotte. Der einzelne ist zufällig einer, weil gerade noch kein anderer neben ihn gestellt worden; der einzige ist nothwendig einer, und schließt andere Götter neben sich aus, weil sie dem Begriffe von ihm, als der einzigen höchsten Ursache aller Dinge, widersprechen. Eine Lehre daher, welche zufällig nur einen Gott kennt, ist der Sache nach wahrer Polytheismus, weil sie die Möglichkeit mehrerer Götter nicht aufhebt, und nur darum bloß von einem weiß, weil sie von andern noch nichts gehört hat. Uebrigens kann es für uns ganz gleichgültig seyn, ob die Mythologie Monotheismus oder Polytheismus enthalte: denn welches von beiden wahr sey, muß die Untersuchung lehren: nur dürfen wir nicht den Monotheismus, gesetzt auch

er fände sich wirklich, als zum Wesen der Sache gehörig ansehen, da er auf jeden Fall später als der Polytheismus entstanden ist, und die Mythologie nach ihrer innern Deutung überhaupt eines Gottes gar nicht bedarf. Denn es ließe sich ja gar wohl denken, daß die Erfinder der Mythen Atheisten gewesen wären, und nichts destoweniger würden sie ihre Wissenschaft in einem solchen bildlichen Gewande haben vortragen können.

Ich glaube durch das bisher gesagte erwiesen zu haben, daß der Inhalt der Mythologie das gesammte menschliche wissen, und keineswegs bloß Theologie ist. Es fragt sich nun, wie sich die einzelnen Theile desselben, Dichtung, Geschichte, Philosophie, Theologie zu einander verhalten, und welcher dieser Theile als die Grundlage des ganzen anzusehen sey. Auch hier wird uns die Natur der Sache das wahre zeigen. Dichtung ist ein bloßes Spiel der Einbildungskraft, das seinen Stoff wo anders hernehmen muß. Sie kann ihn aus der Geschichte, aus der Philosophie, aus der Theologie nehmen: aber was sie daraus erzeugt, kann nie Geschichte, oder Philosophie, oder Theologie werden, sondern es bleibt immer und ewig ein bloßes Spiel. Die Geschichte bedarf, als Stoffes, der Erfahrung; mit nichts als dieser hat sie es zu thun, und da weder das nicht wahre, d. h. das erdichtete, noch das durch Vernunft geschlossene, noch das übersinnliche in dem Gebiete der Erfahrung zu finden ist, so liegt in der Geschichte selbst keine Veranlassung, in Dichtung, oder Philosophie, oder Theologie überzu-

gehen. Die Theologie kennt bloß das Dogma, d. h. das unbegreifliche, was von übersinnlichen Dingen geoffenbart ist oder geglaubt wird. Da dieses nun, wenn man nicht eine wirkliche Offenbarung annimmt, gar keine Realität hat, so muß es zunächst auf Ueberlieferungen beruhen, und dadurch wird es Geschichte; diese Geschichte aber, weil auch sie keine Realität hat, kann wieder sich nur auf Dichtung gründen, und so wird die Theologie Dichtung: endlich muß aber auch diese Dichtung, weil ihr Realität zugeschrieben wird, sich auf etwas stützen, und dieses kann nichts anders seyn als Philosophie: so daß also nicht von der Theologie zu den übrigen Theilen des wissens übergegangen wird, sondern sie vielmehr selbst erst das Resultat eines von der Philosophie ausgegangenen wissens ist. Ganz anders verhält es sich mit der Philosophie. Diese, deren Stoff das denkende Subject selbst ist, bemüht sich die Gründe und die Grenzen alles wissens zu erforschen. Schon darum, weil ihr eigentlicher Gegenstand, wie spät sie auch aus einer sehr natürlichen Täuschung sich dessen bewußt worden, das denkende Subject selbst ist, steht sie in dem Mittelpuncte alles wissens: nicht minder aber auch deswegen, weil sie eben wegen jener Eigenschaft, ihre Wirksamkeit über alle Zweige des wissens erstreckt. Ihr erstes und nächstes Problem ist, den Grund aller Erscheinungen, d. h. die Natur und den Zusammenhang der Dinge, den Ursprung der Welt und die Gesetze, wodurch dieselbe besteht, zu entdecken. Insofern heißt sie Philosophie in eigentlicher Bedeutung. In dieser Untersuchung geht sie aufwärts

bis zu einem letzten Grunde der physischen und moralischen Natur, und hier trifft sie mit der Religion zusammen, und wird Theologie. Abwärts aber, indem sie die Entstehung der Welt, die Bildung der Erde, die Gestaltung der Länder verfolgt, trifft sie auf die Abstammungen und Wanderungen der Völker, und indem sie diese als Folgen gewisser Ereignisse betrachtet, geht sie in die Geschichte über. Auf beiden Seiten, sowohl auf der religiösen, als auf der geschichtlichen stößt sie auf Lücken, auf ein leeres, das sie, von gewissen Principien ausgehend, zu ergänzen sich bestrebt, und indem sie dieses nur durch Hypothesen thun kann, verliert sie sich auf beiden Seiten in Dichtungen und wird auf der theologischen Seite wie auf der geschichtlichen Fabel.

So, glaube ich, wird es einleuchten, warum ich die Mythologie, obschon sie das gesammte menschliche wissen umfaßt, mit Recht in Rücksicht auf den Theil des wissens, der ihr zur Grundlage dient, und durch den eben das umfassen auch der übrigen Theile möglich und nothwendig wird, einen Inbegriff von Philosophemen genannt habe. Ich weiß sehr wohl, daß es scheinen müsse, als würden nach dieser Darstellung die Theologie und die Mystik, welche doch in der Wirklichkeit bey der Mythologie so ausnehmend stark hervortreten, viel zu sehr in den Hintergrund zurückgedrängt. Allein darüber wird am Ende dieses Briefes der schickliche Ort seyn, eine befriedigende Erklärung zu geben. Wenn demnach, wie es mir scheint, diese meine Ansicht hinlänglich begründet, und der Inhalt

der Mythologie bestimmt und erschöpfend angegeben ist, so kommt es nun nur noch darauf an, welche Methode man bey der Deutung und Erklärung der Mythen zu befolgen habe.

Sie verlangen nun eine stete Vergleichung der Mythen aller Zeiten und aller Völker, und zwar, wie ich bereits oben bemerkt habe, aus dem doppelten Gesichtspuncte, einmal weil sie Ausdrücke einer allgemeinen Natursprache seyen, zweitens weil sie auch eine gemeinsame Abstammung haben. In beiden Rücksichten kann diese Vergleichung keine Erklärung gewähren: ihr ganzes Resultat kann bloß darin bestehen, daß wir dieselben Bilder, und also wahrscheinlicher Weise auch dieselben Ideen, wenn sie uns bekannt sind, wiederfinden. Aber eben das ist die Frage, wie wir zur Kenntniß der in den Bildern dargestellten Ideen gelangen sollen, eine Sache, welche nimmermehr durch das vergleichen der Bilder gefunden werden kann, da diese immer nur das Zeichen, nie das bezeichnete geben. Ganz consequent verfahren Sie daher, wenn Sie feste Principien der Erklärung ausschließen, und die Mythen unmittelbar erfahren und angeschaut wissen wollen. Allein dieß giebt, wie ich bereits anfangs erinnert habe, nur ein Spiel der Phantasie, einen poetischen Genuß, der sich in schwankenden, schwebenden, unsichern Vorstellungen von dem, was jene Bilder anzudeuten scheinen, willkührlich und ohne Regel bewegt. Eine Erklärung der Sache kann daraus nicht hervorgehen: denn diese bedarf eines Princips der Deutung. Da, wie sich aus der von mir oben angestellten Erör=

terung der ganzen Sache ergeben hat, diese Ihre Ansicht nichts anders als die exoterische Ansicht des Volkes ist; hier aber gerade es darauf ankommt die esoterische Ansicht der Priester, oder wie wir die Erfinder der Mythen sonst nennen wollen, nachzuweisen, so kann ich nicht anders, als mich gegen Ihre Ansicht zu erkären, die gerade das Gegentheil von dem ist, was wir suchen, indem wir nicht wissen wollen, was die nichtkundigen etwa bey den Mythen sich phantasiren mochten, sondern was die kundigen damit sagen wollten. Für kundige können wir aber bloß die Erfinder ansehen, da es wohl möglich wäre, daß später auch für die, welche ihres Berufs wegen die Bewahrer jener Weisheit seyn sollten, doch nach und nach die wahre Deutung sich verloren oder wenigstens mit Irrthümern vermischt hätte.

Wir haben demnach zu fragen, wie das Princip der wahren Deutung gefunden werden solle. Bey dem gänzlichen Mangel an Zeugnissen, da die Sache über den Anfang der Geschichte hinausliegt, bleibt uns wieder nichts, als die Mythen selbst übrig, aus denen wir dieses Princip ihrer Deutung aufsuchen müssen. Hier haben wir nun fürs erste bey der Ansicht, die ich aufgestellt habe, den Vortheil den Inhalt derselben zu kennen: daher es weiter nichts bedarf, als das Verhältniß desselben zu dem Zeichen, wodurch er angedeutet wird, auszumitteln. Wenn es wahr ist, daß der Grundinhalt der Mythen Philosophie ist, d. h. ein Versuch das Entstehen und den Zusammenhang der Dinge zu erklären, mit einem Worte Kosmogonie, an

welche sich sodann auf der einen Seite Theologie, auf der andern Geschichte anschließen, so brauchen wir nur die kosmogonischen Ideen, die uns von selbst in der Mythologie so hervorstechend in die Augen springen, zu verfolgen, um zu sehen, in welcher Einkleidung sie dargestellt worden: und hieraus muß sich sehr bald das Verhältniß dieser Einkleidung zu dem, was sie einkleidet, ergeben, und so das Princip der Einkleidung selbst an den Tag kommen. Nun giebt es durchaus nur eine zwiefache Art der Einkleidung, welche nicht in der nackten Darstellung der Wahrheit bestände, und daher einer besondern Deutung bedürfte, die personificirende und die allegorische. Denn noch eine dritte Art anzunehmen, welche in der Mischung dieser beiden zu suchen seyn würde, könnte zu nichts helfen, indem sie doch nur darin bestehen könnte, daß theilweise die eine oder die andere jener beiden Arten gebraucht worden wäre. Der Grund, warum es nur die zwey genannten Arten von Einkleidung geben kann, ist dieser. Wenn eine Sache so dargestellt werden soll, daß sie nicht selbst mit ihrem wahren Namen genannt werde, kann sie nur entweder bloß durch eine willkürlich ersonnene Benennung, oder durch ein ihr zukommendes Prädicat, oder durch eine andere Sache, die ihr ähnlich ist, d. h. die mit ihr ein gemeinsames Prädicat hat, bezeichnet werden. Hiervon würde nun die erste Art eine conventionelle Geheimsprache geben, die, weil sie nur entweder durch eine leere Spielerey oder eine große Gefahr hätte veranlaßt werden können, etwas viel zu unnatürliches ist, als daß sie in der Mytholo-

gie statt gehabt haben sollte. Für diese bleiben daher nur noch die beiden andern Arten übrig, davon die erste die personificirende, die zweite die allegorische ist. Nehmen wir z. B. das ergießen einer Wasserfluth. Wenn wir dieß durch den Namen der fortlaufenden bezeichnen, oder auf Griechisch sie Ἰὼ nennen, so haben wir nichts gethan, als ein Prädicat statt der Sache selbst genannt. Eben das thun wir, wenn wir sie die gehörnte nennen, mit einem von ihren Krümmungen hergenommenen Prädicate. Nennen wir sie hingegen die Kuh, so setzen wir einen ganz andern Gegenstand an ihre Stelle, der aber mit ihr das Prädicat gehörnt zu seyn gemein hat: und so werden wir allegorisch.

Beide Arten von Darstellung finden wir nun unverkennbar in der Mythologie. Jene personificirende glaube ich durch das, was ich in den beiden die griechische Mythologie betreffenden Programmen gesagt habe, für hinlänglich erwiesen halten zu dürfen. Ob es bloß die Griechen gewesen seien, welche sich dieser Darstellungsart bedient haben, lasse ich dahin gestellt seyn: vielleicht wird sich einst ergeben, daß auch die andern Völker des Alterthums denselben Weg betreten haben. Ich, der ich der orientalischen Sprachen nicht kundig bin, kann darüber nicht urtheilen, und andern blindlings zu folgen ist meine Sache nicht: auch dürfte es hier um so mißlicher damit aussehen, da die Urtheile gründlicher Orientalisten über Herrn Schellings Versuche eine große Warnung aufstellen. Doch scheint, was der scharfsinnige Sickler in seinem Kadmus angeführt hat, sehr wohl zu meiner Vermuthung zu passen,

nur daß er offenbar zu weit gegangen ist, und nicht bedacht hat, daß, wenn auch eine Sprache im ganzen von einer andern abstamme, doch deswegen nicht jedes einzelne Wort, und noch weniger jede Endung der Wörter aus eben der Quelle abgeleitet werden dürfe.

Die allegorische Darstellung finden wir vorzüglich in der orientalischen Mythologie, und überall nothwendigerweise in den Werken der bildenden Kunst, indem es für diese keine andere Sprache giebt, als die allegorische, weil sie nicht im Stande ist bloße Prädicate aufzustellen. Daher können uns auch die Werke der bildenden Kunst bey Beantwortung der Frage, auf welche uns diese Verschiedenheit der Darstellung führt, welche von beiden Arten die ältere sey, nichts helfen. Diese Frage zu beantworten ist allerdings eine sehr schwierige Sache, und es würde Vermessenheit seyn, wo die Wagschalen so gleich stehen, willkührlich auf die eine ein Uebergewicht zu legen.

Es fragt sich hier, ob der Unterschied in der Lebhaftigkeit der Phantasie, oder in dem Grade der Bildung liege. Liegt er in der Lebhaftigkeit der Phantasie, so kommt es darauf an, ob das Volk, von welchem alle Mythologie herstammt, mehr oder minder Phantasie gehabt habe, indem offenbar die allegorische Darstellung eine lebendigere Phantasie voraussetzt, als die personificirende. Da nun die orientalischen Völker, und vor allen die Indier, welche uns eine vorzügliche Quelle der Mythologie sind, sich durch eine rege Einbildungskraft auszeichnen, so könnte von diesem Gesichtspuncte aus die allegorische Darstellung wohl als

die ursprüngliche angesehen werden. Sollte hingegen der Unterschied in dem Grade der Bildung liegen, so wird die Beantwortung schwieriger. Auf der einen Seite ist die älteste Sprache jedes Volks bildlich, und je ärmer sie an Benennungen ist, desto mehr ist sie genöthigt sich in Bildern auszudrücken, so daß also die allegorische Darstellungsart die älteste scheinen muß. Auf der andern Seite kann die bildliche Sprache auch eine poetische Sprache seyn, die bey hinlänglichem Vorrath an Benennungen und Ausdrücken sich von dem gewöhnlichen entfernen und darüber erheben will; und dann würde wiederum die weit einfachere personificirende Darstellungsart die ältere scheinen müssen.

Welches ist nun das wahre? Nichts von alle dem, glaube ich. Freilich, wenn die Mythen das wären, was Sie wollen, Bilder der Tempelpoesie, großartige, vielsagende Typen, so würde es keinem Zweifel unterworfen seyn, daß die allegorische Darstellung die älteste seyn müßte. Aber da ich diese Ansicht der Mythologie, wie ich oben gesagt habe, bloß für die exoterische anerkennen kann, die esoterische hingegen eine ganz andere Beantwortung der Frage verlangt, so dürfen wir nicht dabey stehen bleiben, was ältere Sprache gewesen sey, sondern wir müssen fragen, was der in den Mythen verborgene Inhalt für eine Sprache erheische. Nun aber ist, wie ich gezeigt zu haben glaube, der Grundinhalt derselben Philosophie, d. h. Erklärung der Natur und des Zusammenhangs der Dinge, Kosmogonie, Astronomie, Zeitrechnung, woran sich Theologie und Geschichte anschließen. Und zwar sehen wir

in den Mythen nicht etwa bloß eine oberflächliche Sammlung von Hypothesen, sondern Theorien auf lange Erfahrung, sorgfältige Beobachtung, genaue Berechnung gegründet, so daß wir, wenn auch nicht die ersten Keime, doch das ganze Gebäude der Mythologie als das Resultat einer gründlichen Wissenschaft und tiefen Weisheit ansehen müssen. Wir sind daher zuförderst genöthigt, den Gedanken aufzugeben, daß Armuth einer noch rohen Sprache die Veranlassung zum Gebrauche der Bilder gewesen sey, und haben folglich keinen Grund die allegorische Darstellungsart als die ursprüngliche vorauszusetzen. Zweitens aber können wir diese Darstellungsart auch eben so wenig als eine Eigenheit orientalischer Phantasie für ursprünglich annehmen. Denn der angegebene Inhalt der Mythen ist von der Art, daß, wenn es auch möglich ist ihn in Bildern darzustellen, doch zu seiner Erforschung und Begründung eine Strenge und Nüchternheit erfordert wird, die das schwankende und unstete der Bilder so sehr ausschließt, daß mittelst einer solchen allegorischen Sprache jene Resultate schlechterdings nicht hätten gefunden werden können. Sehr wohl aber ging dieses mittelst der personificirenden Darstellung an, die auf der einen Seite, indem sie alles als lebend und handelnd einführt, noch ganz den poetischen Charakter alter Zeit und Sprache an sich trägt, auf der andern Seite aber, weil sie den Begriff des Gegenstandes mittelst des seine Natur bezeichnenden Prädicates festhält, sich zu wissenschaftlicher Behandlung eignet, und bestimmte, sichere, deutliche Kenntniß und Einsicht mög-

lich macht. Aus diesem Grunde nun glaube ich die personificirende Darstellung als die nothwendige und wesentliche Form aller Mythologie, welche nicht ein bloßes Spiel der Phantasie ist, sondern einen Inbegriff von Kenntnissen, eine Wissenschaft enthält, ansehen zu müssen.

Die Bildersprache erklärt sich nun sehr leicht. Unstreitig ist die Schreibekunst, so alt sie auch seyn mag, doch immer in Verhältniß zu der Wissenschaft, welche eher da gewesen ist, als das Bedürfniß sie niederzuschreiben, eine neuere Erfindung. Die älteste Art, Begriffe durch sinnliche Zeichen auszudrücken, konnte keine andere seyn, als die, daß man sich dieses und jenes Bildes bediente, um durch dasselbe den Begriff festhalten zu können. Sobald also ein Begriff, ein Satz, eine Lehre, durch sinnliche Zeichen ausgedrückt werden sollte, gab es kein anderes Mittel, als Bilder, und diese sind nichts als eine Art von Schrift, welche sich von der eigentlich sogenannten Schrift bloß dadurch unterscheidet, daß sie nicht, wie diese, den Laut des Wortes durch willkürliche Zeichen sondern den Begriff durch eine Allegorie andeutet. Weil aber die Allegorie vieldeutig zu seyn pflegt, so muß man die Bedeutung dieser Bilder eben so gut, wie die der Buchstaben kennen, wenn man, was mittelst dieser Zeichen geschrieben ist, lesen und verstehen will. Ohne das Bedürfniß, die Begriffe auch ohne mündliche Mittheilung festzuhalten und andern zu überliefern, würde es gar keine solchen Bilder geben. Sie sind daher nicht der Mythologie, wohl aber der sinnlichen Darstellung der Mythen, wenn es keine

eigentliche Schrift giebt, wesentlich, und wäre die Erfindung der Schrift früher als die durch Schrift mitzutheilende Wissenschaft da gewesen, so würde es eine solche hieroglyphische Schrift gar nicht geben.

Wenn ich auf diese Weise die personificirende Darstellung für die nothwendige und wesentliche Form der Mythologie anzuerkennen genöthigt bin, so weiß ich, daß mir ein zwiefacher Einwurf bevorsteht. Einmal wird man verlangen, daß, wie ich diese Form in den Griechischen Mythen nachgewiesen habe, ich sie eben so in den Mythen der übrigen Völker des Alterthums nachweise. Und zweitens wird man sagen, wenn ich die Verwandtschaft, oder gar die Einheit der Mythologie aller alten Völker einräume, widerlege sich jene personificirende Darstellungsart durch sich selbst, indem, da sie auf Etymologie gegründet sey, dieselben Namen auch in andern, als der Griechischen Sprache, aber in andern Bedeutungen gefunden werden, und folglich andere Begriffe bezeichnen müssen.

Was den ersten Einwurf anlangt, so bin ich freilich aus Mangel an Kenntniß der orientalischen Sprachen nicht im Stande der Forderung Genüge zu leisten. Indessen zeigen sich in dem, was andere dieser Sprachen kundige hier und da von den Bedeutungen der Namen gesagt haben, so deutliche Spuren desselben Verfahrens, welches wir bey dem Hesiodus finden, daß schon dieses meine Vermuthung sehr wahrscheinlich machen muß. Wenn wir nun in den Mythen anderer Völker ebenfalls nichts als Erzählungen, seien es ähnliche, wie bey den Griechen, oder andere antreffen, so

könnten diese nur dann erst als meiner Meinung entgegenstehend gelten, wenn es ausgemacht wäre, daß sie nicht personificirte Begriffe enthielten. Dagegen scheint aber schon das zu zeugen, daß sie wirklich nichts anders als Personen einführen, und es kommt nur noch darauf an, was man sich unter diesen Personen zu denken habe. Und hier kann ich nicht umhin zu bekennen, daß mir die Theogonie des Hesiodus auch deswegen ein höchst merkwürdiges und bewundernswürdiges Werk zu seyn scheint, weil sie ein weit höheres Gepräge von Alterthum an sich trägt, als was uns von den von manchen für so alt gehaltenen Indischen Mythen bekannt ist. Nicht daß ich behaupten wollte, sie wäre selbst älter als jene Mythen: sondern ihr Charakter ist der, welcher, wie ich glaube, der Charakter jeder Mythologie ursprünglich war. Von der Indischen Mythologie wissen wir namentlich, daß es verschiedene Schulen und Secten gegeben hat, welche das alte nach ihrer neuern Ansicht in Schriften, wie in Denkmälern umbildeten. Und der mystische Charakter dieser Mythologie scheint mir ein sicheres Zeichen späterer, d. h. nicht ursprünglicher Zeit zu seyn, wo die Deutung des alten schon unsicher worden war, und daher in Mysticismus ausarten mußte. Denn, wie sehr auch ein Volk überspannte Phantasie haben möge, so läßt sich doch kaum denken, daß es gleich anfangs so ins ungeheure hinaus gedichtet und gebildet haben sollte, zumal wenn wirklich, wie man zu glauben Grund hat, auch so strenge Wissenschaft, wie Sternkunde und Zeitrechnung in diesen Bildern ent-

halten ist. Vielmehr war wohl auch hier die alte ursprüngliche Weisheit sehr einfach und nüchtern, und nur der Stillstand in dem gründlichen Forschen konnte bey einer überspannten Phantasie zum verkennen des wahren, und zu Mißdeutungen und Schwärmereien Anlaß geben.

Der zweite Einwurf will nicht viel sagen. Denn wenn es auch unverkennbar ist, daß die Griechische Mythologie viele ursprünglich orientalische Namen enthält, so ist doch auf der andern Seite auch die Geschicklichkeit unverkennbar, mit welcher die Griechen diesen Namen solche Formen gegeben haben, die auch auf Griechisch bald denselben, bald einen ähnlichen Begriff ausdrücken, so daß es nun nur darauf noch ankommt, was sie mit diesen Namen bezeichnet haben. Und sind sie, wie es scheint, consequent und nach einer sichern Methode damit verfahren, so ist die Folge bloß die, daß, wenn wir auch den Ursprung einer Idee im Oriente aufsuchen müssen, wir doch deswegen nicht alles, was dort damit verbunden gedacht wurde, gleich auch auf die Griechen übertragen dürfen. Und hierin eben, verehrtester Herr und Freund, unterscheidet sich meine Meinung vorzüglich von der Ihrigen, indem ich zwar sehr gern zugebe, daß man den Mythen überall bis zu ihrer höchsten Quelle nachspüren müsse, das aber schlechterdings leugne, daß man bey dem, was bey jedem Volke und zu jeder Zeit aus diesen Quellen hergeflossen ist, etwas mehreres, oder etwas anderes denken dürfe, als was bey diesem Volke und zu dieser Zeit wirklich gedacht worden seyn kann.

Sie sehen, welche Gründe mich bestimmen bey meiner Ansicht zu beharren. Was ich etwa noch zu sagen habe, dazu werde ich Gelegenheit finden, indem ich das einzelne, was Sie in Ihrem letzten Briefe gegen mich aufstellen, betrachte.

Ich übergehe, was Sie von der Geschichte des Gyges sagen, so wenig ich auch Ihnen hierin beystimmen kann. Allein es ist billig, daß ich erst erwarte, wie Sie die Sache in den Abhandlungen zum Herodot erörtern werden. Daher wende ich mich gleich zu dem Kteatus und Eurytus. Hier geben Sie nun allerdings einen recht auffallenden Beweis, wie Sie die Mythologie behandelt wissen wollen: aber verzeihen Sie mir, wenn ich mich nicht begnüge zu wissen, wie Sie die Mythen behandeln, sondern auch wissen will, warum Sie das so thun. Und da muß ich offen gestehen, weder von Ihnen irgend einen Grund angegeben zu sehen, noch selbst einen finden zu können. Sie führen eine zahllose Menge von Dingen auf, an welche Sie durch die Molioniden veranlaßt denken zu müssen glauben. Mir ist es schlechterdings unmöglich, auch nur zu irgend einem dieser vielen Dinge ich will nicht sagen einen nothwendigen, einen natürlichen, ja überhaupt nur irgend einen Uebergang zu entdecken. Denn selbst wenn ich die Dioskuren nehme, die, wie nach dem Ibykus die Molioniden, beide aus einem Ey geboren sind, was kann ich wohl anders auffinden, als folgenden ganz und gar nicht richtigen Schluß: weil die Molioniden Zwillinge sind und aus einem Ey geboren, und

ebendasselbe auch von den Dioskuren gilt, so sind beide eins. Aber was heißt dieser Schluß anders, als, wenn ein Prädicat zweien Dingen zukommt, so sind diese zwey Dinge ein und dasselbe Ding? Doch lassen Sie uns den gegenwärtigen Fall genauer betrachten. Die Molioniden sind Zwillinge: die Dioskuren auch. Aber auch Romulus und Remus waren Zwillinge, und überall giebt es deren. Und wenn wir nun auch alle Zwillinge, die es je gegeben hat, mit den Molioniden vergleichen, was hätten wir weiter gelernt, als, was wir schon wußten ohne irgend jemand mit ihnen zu verglichen, daß sie Zwillinge waren? Aber das Ey, werden Sie sagen. Nun gut. Ἅλικας ἰσοκεφάλους ἑνιγυίους ἀμφοτέρους γεγαῶτας ἐν ὠέῳ ἀργυρέῳ nennt die Molioniden Ibykus. Allein was hat das Ey mit den Dioskuren zu thun? Offenbar folgte Ibykus der Erzählung des Hesiodus, der die Molioniden doppelleibig machte, διφυεῖς καὶ συμπεφυκότας ἀλλήλοις. Nun aber sind die Dioskuren nicht zusammengewachsen, wie diese: folglich sind sie auch von ihnen verschieden. Das Ey also ist ein anderes, als das, aus welchem die Dioskuren entsprungen sind, und das äußerste, was wir zugeben können, ist, daß Ibykus sein Ey der Molioniden dem Ey der Dioskuren nachgebildet habe. Nimmermehr aber wird hieraus eine Identität. Ich muß daher wie dieses, so noch weit mehr alles übrige, was Sie mit den Molioniden in Verbindung setzen, geradezu als unerwiesen und unerweislich von der Hand weisen. Aber auch wenn ich nun das, was wir wirklich von diesen Molioniden wissen, betrachte,

kann ich auf keine Weise Ihnen beystimmen. Wir haben die Namen ihrer Väter, ihrer Mutter, und ihre eignen Namen. Aktor, sagen Sie, sey sowohl der Mann des Gestades, als der Mann des zermalmten gemahlenen Getreides. Schon das muß ich geradezu leugnen. Allerdings bedeutet ἀκτή das Gestade und das gemahlene Getreide, weil beides von der Bedeutung des brechens, die das Verbum hat, hergeleitet ist. Aber so wie weder das Gestade gemahlenes Getreide, noch gemahlenes Getreide ein Gestade seyn kann, eben so wenig kann der Name Ἄκτωρ beides zugleich bedeuten, sondern nur entweder das eine, oder das andere, oder keines von beiden, sondern etwas drittes, da der Name auch von ἄγειν, führen, bringen, abgeleitet seyn kann. Setzen Sie den Fall, es hieße jemand Maler; wer würde behaupten, dieß bedeute zugleich einen Müller und einen der mit dem Pinsel malt? Eben dasselbe habe ich auch gegen Ihre Erklärung des Namens Eurytus, und hier noch in höherm Grade einzuwenden. Denn wie kann dieser Name zugleich von ῥύεσθαι, schützen, von ῥυεῖν, fließen, und von ῥυτά, Zügel, herkommen? Wie kann nach diesen Ableitungen zugleich die mittlere Sylbe kurz und lang seyn? Denn lang müßte sie seyn, wenn die Ableitungen von ῥύεσθαι und ῥυτὰ richtig wären. So etwas geht nicht, und ist unmöglich. Endlich die Molione leiten Sie von μῶλος, μόλος, Krieg, her. Aber dann müßte die erste Sylbe ein ω haben, indem μόλος gar kein gebräuchliches Wort ist. Alles dieses zusammen genommen zeigt, wie ich glaube, unwidersprechlich,

daß die von Ihnen gegebene Erklärung nicht die wahre seyn kann.

Erlauben Sie nun, daß ich diesen Mythus auf meine Weise erkläre, was ich, da die Sache höchst einfach und klar ist, völlig befriedigend thun zu können glaube. *Μολιόνη* ist von *μολεῖν* so genannt, und bedeutet die kommende. Also können ihre und des Neptuns Söhne nichts anders als Ankömmlinge von der See bedeuten. *Ἄκτωρ*, der Gemal der Molione, würde nun entweder, wie Sie wollen, der Mann des Gestades seyn, weil die Ankunft aus dem Meere eine Vermälung mit dem Gestade ist: was aber eine sehr überflüssige Erfindung seyn würde, indem es sich schon von selbst versteht, daß man nirgends anders als am Gestade landen könne; oder, was unstreitig weit angemessener ist, er ist der bringende, wenn die Ankunft mit Schätzen oder Handelswaaren verbunden gedacht werden soll. Die Zwillingskinder dieser Ankunft sind Eurytus, der, welcher gute Geschäfte macht, (eigentlich wohl, dem die Waaren von Hause gut zufließen) und Kteatus, der, welcher etwas erwirbt. Also heißt der ganze Mythus weiter nichts, als: Ankömmlinge aus dem Meere, welche Waaren bringen, erwerben bey gutem Geschäftsgange Reichthümer. Zugleich ist es klar, warum zwey Väter dieser Brüder angegeben werden, und warum die Brüder selbst Zwillinge sind. Denn das kommen und das bringen sind die ersten Bedingungen, unter welchen Handel möglich ist: aber weder bringen noch kommen hilft zu irgend etwas, wenn nicht das Meer, auf welchem die Kaufleute

kommen, sie sicher an Ort und Stelle bringt. Daher dieses als der wahre Vater angegeben wird. Eben so sind gute Geschäfte und das erwerben von Reichthümern Zwillingsbegriffe, deren einer den andern mit sich führt. Und so würden denn mit einem Male alle die Vorstellungen schwinden, die Sie an diesen Mythus knüpfen zu müssen glauben. Mithin kann ich füglich, was Sie ferner bis S. 121. sagen, übergehen.

Aber was Sie hier, von S. 121. an gegen meine Behauptung der Unwissenheit Homer's aufstellen, fordert mich zu einer nähern Beleuchtung auf. Die geheime Wissenschaft, sagen Sie, müsse schon zu Homer's Zeit in vollem Flor gewesen seyn, da er den Bacchus schon als Gott kenne. Wie dieses als ein Beweis gegen mich gelten könne, sehe ich nicht ein. Denn nie habe ich, oder wohl irgend jemand geleugnet, daß auch die übrigen sogenannten Götter von dem Homer als Götter anerkannt werden: und demungeachtet, oder vielmehr eben deswegen behaupte ich die Unkunde des Homer, der das für Götter hält, was bloß Namen dieser oder jener Naturkraft und Erscheinung sind. Vielmehr würde ich Ihnen Recht geben, und Recht geben müssen, wenn Bacchus dem Homer kein Gott wäre. Denn dann wäre es denkbar, daß er gewußt hätte, was damit gemeint seyn sollte, statt dessen er jetzt sich bloß an die Form hält, unter welcher die Sache dargestellt war, ohne ihr wahres Wesen zu kennen. Ferner sagen Sie, einzelne Stellen wollen Sie übergehen, und sich gern gefallen lassen,

daß Homer bey den Molioniden bloß an Zwillinge gedacht habe, ohnerachtet Hesiodus und Ibykus die erste Idee, das agrarische Symbol des Doppelleibes gefaßt hatten. Aber ich bitte Sie, woraus wollen Sie denn dieß von dem Hesiodus und Ibykus beweisen? Vom Hesiodus wissen wir schlechterdings nichts weiter, als daß er die Molioniden für zwey zusammengewachsene Menschen ausgegeben hat, und eben das sagt uns auch Ibykus, nur mit dem Zusatze noch, daß sie aus einem silbernen Ey entsprungen seien. Nun möchte ich aber wissen, was Sie berechtigte an Ihr agrarisches Symbol zu denken, da kein Wort, ja nicht die leiseste Andeutung vorhanden ist, woraus sich schließen ließe, daß Hesiodus oder Ibykus so etwas im Sinne hatten.

Wenn Sie ferner sagen, daß man z. B. in der ganzen *Νεκυΐα* nichts als Bilder antreffe, die sich auch in dem Oriente vorfinden, so beweist das so wenig gegen mich, daß ich Ihnen das alles zugeben kann, ohne im geringsten etwas an meiner Meinung zu ändern. Denn woher Homer seine Nachrichten, seine Bilder genommen habe, geht mich nichts an: meinetwegen mag er sie alle aus orientalischen Mythen oder Bildwerken genommen haben: bloß darnach frage ich, ob er ihren Sinn verstanden habe. Und das leugne ich, und werde es so lange leugnen, bis mir das Gegentheil nachgewiesen ist. Dieß aber kann nicht dadurch nachgewiesen werden, daß diese Bilder auch in dem Oriente vorkommen, sondern dadurch, daß man zeigt, sie seien bei dem Homer nicht wörtlich zu verstehen, sondern haben einen andern verborgenen Sinn.

Ueberdieß scheint mir, was Sie S. 126. f. in den Noten sagen, gewissermaaßen in Widerspruch mit dem zu stehen, was Sie S. 108. äußern, indem Sie das ausdrückliche Zeugniß der Alten anführen, daß die Dichter eigne Erfindungen zu den alten Mythen hinzugethan haben.

Sie sprechen ferner S. 150. von den Pelasgern, und führen den Herodot und Homer gegen mich an, die unter diesem Namen nicht überhaupt Ankömmlinge, sondern einen bestimmten Völkerstamm verstehen. Auch dieser Einwurf rührt mich im geringsten nicht. Denn weder hat es mir je einfallen können, zu behaupten, Herodot und Homer haben nicht einen bestimmten Völkerstamm unter diesem Namen verstanden, noch geht das meine Behauptung von den Pelasgern etwas an. Wenn der Name Pelasger ursprünglich Ankömmlinge bedeutet, so schließt das ja gar nicht die Möglichkeit aus, daß ein Stamm solcher Ankömmlinge diesen Namen lange Zeit behalten, und unter demselben als unter einem eignen Namen bekannt gewesen sey. Wer das leugnen wollte, müßte aller Griechischen Geschichte widersprechen. Vielmehr zweifle ich gar nicht daran, daß Homer und Herodot einen bestimmten Stamm meinten, sondern ich behaupte nur, dieser Stamm habe seinen Namen daher, weil er ursprünglich aus Ankömmlingen bestand, und eben darum gebe es an allen Orten Pelasger, weil bey den vielfachen Wanderungen der ältesten Griechen überall sich neue Ankömmlinge einfanden, die als solche mit eben diesem Namen genannt wurden, und nun

später, als der Name zu einem Eigennamen worden war, Veranlassung gaben zu glauben, alle diese verschiedenen Völkerschaften machten einen einzigen eignen Stamm aus. Denselben Fall haben wir mit den slavischen Völkerschaften, wenn es wahr ist, daß der Name Slaven so viel als Ansiedler bedeutet.

Was Sie von dem Orakel zu Dodona S. 132. sagen, ist mir nicht klar: „diese Priester werden aber „nicht *Διὸς ὑποφῆται* genannt, sondern letzteres Wort „steht allein: es kann also auch Ausleger dessen bedeu„ten, was die begeisterten Frauen, unverständlich dem „Volke, sagten, und der Erklärung des Strabo, wo„nach es bloße Weisheit bezeichnet, könnte man die „andere mit eben so gutem Grunde entgegenstellen.“ Ich weiß nicht, was Sie damit sagen wollen, wenn Sie sagen, das letztere Wort, also *ὑποφῆται*, stehe allein. Die Worte des Dichters, Ilias XVI. 234. sind, *ἔνθα δὲ Σεκλοὶ σοὶ ναίουσ᾽ ὑποφῆται*: und hieraus ist völlig klar, daß *σοὶ ὑποφῆται* zusammengehört, und so viel ist, als in der dritten Person *Διὸς ὑποφῆται*. Denn *σοὶ* für den Dativ des Pronomen zu nehmen, welches die einzige Möglichkeit wäre, wie *ὑποφῆται* allein stehen könnte, verbietet die Sprache unbedingt. Indessen wie immer die Stelle verstanden werden möchte, hier kommt es bloß auf die Erwähnung des Orakels an. Sie geben nun zwar meine Behauptung zu, daß die Orakel zu Homers und Hesiods Zeit dunkel gewesen seien, leugnen aber, sie seien, wie ich gesagt habe, noch dunkel gewesen, und behaup-

ten vielmehr, sie seien im ganzen, als ein Ueberbleibsel Pelasgischer Kasten, längst ausgetrieben gewesen.

Allein, so wahr auch ist, was Sie sagen, daß Homer nicht gerade alles, was er wußte, auch habe anbringen müssen, so bleibt es doch auffallend, nicht nur überhaupt kein anderes Orakel, als das zu Dodona, sondern auch überall, wo ein Orakel nöthig ist, immer wieder nur das Dodonische von ihm erwähnt zu sehen. Daß ihm unbekannt war, was die Priester dort lehrten, darin bin ich so weit entfernt Ihnen zu widersprechen, daß ich dieß eben selbst am meisten glaube, und immer geglaubt habe. Was aber kann ich anders schließen, wenn ich sehe, daß Homer nur ein einziges Orakel, und auch dieses nur sehr wenig kennt, späterhin aber alles voll Orakel in Griechenland war, als daß zu seiner Zeit die Orakel nicht ausgegangen, sondern vielmehr noch nicht entstanden, oder wenigstens noch nicht in Aufnahme gekommen waren?

Der Grund nun, warum Sie das Orakel zu Dodona für ein Ueberbleibsel Pelasgischer Kasten halten, ist der, daß die Pelasger verfolgt und vertrieben worden seien. Sey dem, wie ihm wolle, (denn was wir davon wissen, ist nicht viel, und erscheint in einem ganz andern Lichte, wenn Pelasger eine gemeinsame Benennung vieler Stämme war) so widerspricht es nicht dem, was ich S. 132. f. unsrer Briefe behauptet habe. Denn nicht von dem Orakel zu Dodona allein, sondern von den Orakeln der Griechen überhaupt habe ich geredet, und was ich sagte, war das, daß, wenn Homer bloß jenes Dodonische Orakel wie vom Hörensagen

erwähne, dieß ein Zeichen sey, daß die vielen Orakel, die es in Griechenland gegeben hat, erst nach Homers Zeiten bekannt worden seien. Und eben dasselbe sagen ja auch Sie selbst S. 133. wo sie kurz vorher die Stelle des Herodot erwähnt haben, der ganz deutlich sagt, das Orakel zu Dodona sey das älteste der Griechischen Orakel, und habe eine Zeitlang ganz allein bestanden: τὸ γὰρ δὴ μαντήϊον τοῦτο νενόμισται ἀρχαιότατον τῶν ἐν Ἕλλησι χρηστηρίων, καὶ ἦν τὸν χρόνον τοῦτον μοῦνον. In so fern freue ich mich daher, Sie mit mir einstimmig zu finden, nur daß ich in den vier Folgerungen, die Sie S. 138. machen, nicht ganz Ihrer Meinung beytreten kann.

Die erste Folgerung zwar gebe ich zu. Sie enthält denselben Satz, den auch ich in meinen Briefen aufgestellt habe, daß, um mich Ihrer Worte zu bedienen, „das priesterliche Dämonenwesen schon ein Verfall „aus einem ältern reineren Gottesdienst war, welcher „das Naturleben im großen unschuldiger verehrt hatte, „wovon denn in der disciplina arcani die Haupt„sätze übrig blieben, nirgends aber wohl ganz rein, „sondern mit den magischen Vorstellungen schon man„nigfaltig versetzt." Nur muß ich mich, da Sie lieber in poetischen Ausdrücken sprechen, ich hingegen gern die Sache, um Doppelsinn zu vermeiden, mit ihrem wahren Namen nenne, gegen eine Deutung verwahren, die ich leicht zu befürchten haben könnte. Denn älterer reinerer Gottesdienst, Naturleben im großen, unschuldigeres verehren dieses Naturlebens sind Ausdrücke, bey denen ich nichts bestimmtes denken

kann. Meinen Sie Monotheismus, so muß ich Ihnen aus dem Grunde widersprechen, aus welchem ich oben den Monotheismus als ursprüngliche Lehre verworfen habe. Soll aber mit jenen Worten gesagt seyn, daß die alten einfachen und verständlichen Philosopheme späterhin in Mysticismus ausgeartet seien, so ist dieß, wie Sie wissen, eben das, was auch ich behaupte: und dann wären wir einverstanden.

Ihre zweite Folgerung ist, „daß Homer erst nach „diesen zwey Perioden folge, und als Volksdichter sich „nun schon ganz an die Gemeinbegriffe der dritten, der „menschlichen Vielgötterey halten müsse." Die Gründe dieser Behauptung liegen in dem, was Sie S. 134—137. sagen, wo ich beiläufig bekenne nicht absehen zu können, wie Sie auf den Achelous, und was Sie noch weiter anführen, gekommen sind: hier fehlt es mir durchaus an einem Mittelbegriffe. Die Folgerung selbst nun beruht auf folgendem Schlusse. Mischung ist Orphisch, Zeugung Homerisch. Nun ist Orpheus älter, Homer neuer: also, wenn Orpheus der zweiten, gehört Homer der dritten Periode an. Die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieses Schlusses beruht auf dem Mittelsatze. Denn den Vordersatz gebe ich zu, und dem Orpheus weise ich ebenfalls die zweite Periode an. Lassen Sie uns also den sehr vieldeutigen Mittelsatz untersuchen. Sollen wir unter Orpheus und Homer die Werke und Bruchstücke verstehen, die wir noch unter diesen Namen besitzen? Offenbar nicht, da dieß nicht nur eine viel zu enge Bestimmung des Begriffs wäre, sondern auch den ganzen Satz unrich-

tig machen würde. Denn nicht bloß Herodot giebt uns den Homer als den ältesten Dichter an, sondern wir selbst auch erkennen die Orphischen Bruchstücke für neuer als die Ilias und Odyssee. Oder sollen wir uns unter jenen Namen das Wesen der Orphischen und Homerischen Mythologie denken, welches der Vordersatz in Mischung und Zeugung setzt? Dann würde unser Satz heißen: Mischung ist älter als Zeugung. Aber dieses müßte nun erst erwiesen werden, und dürfte nicht eben leicht zu erweisen seyn. Oder sollen wir die Namen Orpheus und Homer für theologische und epische Poesie nehmen, so daß der Satz wäre, die theologische Poesie ist älter als die epische? Dieses muß wiederum erst erwiesen werden. Indessen scheint es eben das zu seyn, was Sie sagen wollen. Denn indem Sie von dem Homer sagen, die längere Handlung habe mehrere Personen erfordert, und weiter unten, Homer habe sich als Volksdichter schon fast ganz an die Gemeinbegriffe der dritten Periode, der menschlichen Vielgöttererey, halten müssen, stellen Sie die epische Poesie als den Uebergang von der zweiten zur dritten Periode auf. Nun frage ich aber nach dem Beweise. Allein, in dem, was Sie sagen, finde ich keinen andern, als den, daß die dritte Periode die der menschlichen Vielgötterey gewesen sey. Dieß ist aber eine bloße Behauptung, und noch kein Beweis. Denn wenn es als Beweis gelten sollte, so müßte dargethan seyn, daß aus Monotheismus Mysticismus, aus diesem Polytheismus entstanden sey. Nun aber glaube ich oben gezeigt zu haben, daß Monotheismus später

entstanden ist als Polytheismus. Und habe ich darin Recht, so würde der angegebene Beweis keine Kraft haben, und folglich der Satz, die theologische Poesie sey älter als die epische, wenn man auch zugäbe, daß die letztere einen Uebergang von der zweiten Periode zur dritten machte, nicht zum Mittelsatz des oben aufgestellten Schlusses dienen können. Gesetzt aber, man wollte auch die Folge jener von Ihnen angenommenen zweiten und dritten Periode zugeben, so würde wiederum die Behauptung, daß die epische Poesie einen Uebergang von der einen zur andern machte, zu erweisen seyn. Dieser Beweis aber müßte entweder in einen Zirkel führen, indem er die theologische Poesie schon als die ältere vorauszusetzen genöthigt wäre, oder er müßte darin bestehen, daß gezeigt würde, die theologische Poesie wäre nothwendig die erste gewesen. Und das ist freilich Ihre Meinung: aber was ihr entgegenstehe, glaube ich gleich vom Anfang des gegenwärtigen Schreibens an erörtert zu haben.

Indessen ich will einmal annehmen es sey so, wie Sie wollen: so ist, wenn ich mich nicht täusche, Ihre Meinung diese: weil die epische Poesie Personen nöthig hatte, bediente sie sich statt der Mischung des Bildes der Zeugung, und so entstand die menschliche Vielgötterey, welche sich hernach in dem gesammten Volke verbreitete. Hier müßte aber doch nothwendig die Frage entstehen, was denn die Epiker mit ihrer Zeugung wollten. Etwa geheime Lehren dem Volke vortragen? Aber wie seltsam wäre es gewesen, dieß in einem Gewande zu thun, in welchem kein Mensch von der

geheimen Lehre etwas geahndet hätte. Oder das Volk durch Erzählungen ergötzen? Dann wäre es eben so seltsam gewesen, sich eines Mittels zu bedienen, das so viel Gelehrsamkeit und Kenntniß erforderte, da es weit näher lag, Mährchen und Erdichtungen zu geben. Für beide Fälle nehme ich an, was ich Ihren Andeutungen zufolge annehmen muß, daß diese Dichter wirklich Epiker waren, und Begebenheiten erzählen wollten. Denn dieses nicht angenommen, würden wir sie für Theologen oder Philosophen halten müssen, und dann ließe sich noch weit weniger der von Ihnen beabsichtigte Beweis führen, indem sie alsdann von den Orphischen Dichtern nicht mehr unterschieden werden könnten, als höchstens in so fern, als man sie vielleicht für eine besondere Secte ansähe. Aber auch wenn wir weiter nicht darnach fragen wollten, wie diese Epiker auf den seltsamen Einfall gekommen wären, allerhand Kräfte und Erscheinungen der Natur personificirt in ihren Gedichten aufzuführen, so würde uns doch noch eine andere, und weit größere Schwierigkeit darin entgegentreten, daß aus dieser Personificirung die von Ihnen so genannte menschliche Vielgötterey entstanden wäre. Denn da die Religion und der Gottesdienst schon bestand, und die Dogmen desselben in den Händen der Priester waren, so würden solche erdichtete Götter zwar vielleicht nach und nach bey dem Volke Eingang gefunden haben, aber von den Priestern hätten sie nicht können anerkannt werden, und wären daher auch nie zu einer öffentlichen gesetzmäßigen Verehrung gelangt; hätten nicht ihre Tempel, ihren besondern

Dienst, ihre Priester bekommen können, was sie doch gleichwohl alles gehabt haben. Daraus scheint mir klar hervorzugehen, daß die Epiker nur schon vorhandene Götter in ihre Gedichte haben einführen können, auf keine Weise aber, daß durch sie die Entstehung der Vielgötterey möglich geworden sey.

Die dritte Folgerung, welche Sie aus Ihren Erörterungen ziehen, ist, „daß jene zweite, Pelasgisch-„Orphische Periode uns schon richtige Naturanschauun-„gen (Philosopheme) mit dem mystischen Priester-„dogma ganz verwebt zeige, und mithin die Scheidung „von Philosophem und Dogma sich historisch nicht be-„stätige.“ Den ersten Satz gebe ich, wie Ihnen bekannt ist, zu, nur mit dem Unterschiede, daß, wenn Sie die Theologie vorausgegangen, und dann erst die Philosopheme entstanden seyn lassen, ich die Ordnung umkehre, und alles von der Philosophie ausgehen lasse. Aber was Sie nun weiter sagen, daß die von mir in dem fünften unsrer Briefe gemachte Scheidung von Philosophie und Dogma sich historisch nicht bestätige, kann ich nicht zugeben. Meine Behauptung war in kurzem diese: zuerst habe die Wissenschaft der Priester in Philosophemen bestanden: diese seien nach und nach nicht mehr recht verstanden, und durch allerley Erklärungsversuche verfälscht worden; diese für geheime Wissenschaft ausgegebene mystische Deutung sey das Dogma. In so fern stimmen Sie nun, wie ich sehe, mit mir ein, daß Sie eine zweite Periode der Mythologie zugestehen, in welcher Philosopheme und mystisches Dogma mit einander verwebt waren. Da aber diese

Mischung beider Elemente einer zweiten Periode gehört, die erste Periode hingegen das eine rein enthält, nach Ihnen das Dogma des Monotheismus, nach mir Philosopheme, so hat es allerdings mit der Scheidung beider in der ersten Periode (und von dieser nur kann die Rede seyn) seine Richtigkeit. Daß historische Beweise für diese Scheidung nicht gegeben werden können, trifft, wie ich glaube, Ihre Ansicht, nicht aber die meinige. Denn daß Monotheismus die erste Grundlage der Mythologie gewesen sey, läßt sich durchaus nicht historisch erweisen. Auf den Moses haben Sie gewiß auch nicht deswegen sich berufen. Dieser ist viel zu neu, um etwas beweisen zu können, und er selbst hatte erst sich in Aegypten gebildet, und sein wissen aus dem geschöpft, was lange Jahrhunderte vor ihm nach und nach mochten erfunden haben. Sein Monotheismus, gesetzt auch er habe ihn aus den Aegyptischen Mythen erhalten, ist nicht einmal reiner Monotheismus, und sein Gott ist mehr der Gott des jüdischen Volks, als der einzige Gott. Ueberdieß hat dieser Gott ein sehr politisches Ansehen, und, wenn ein Mann, wie Moses war, ein ganzes Volk in seiner Gewalt haben will, was er nur durch Priesterthum kann, so muß er nothwendig dafür sorgen, daß nur ein Gott, dessen Priester er selbst ist, geglaubt werde, damit seinen Planen nicht andere Priester mit ihren Göttern entgegentreten. Ich hingegen kann für meine Meinung wirklich historische Gründe nachweisen, und glaube dieß auch gethan zu haben, indem ich neben die Orphische Vermischung von Philosophem und Dogma

die wirklich alten vororphischen Philosopheme hinstelle, und zeige, wie sie ganz klar in den uns aufbewahrten Namen daliegen. Eine andere Art von historischem Beweis kann es hier nicht geben, weil wir für die Deutung der Mythen keine Zeugen haben. Denn die man als Zeugen anführen kann, sind alle ganz neu, und können uns nur erst von der zweiten Periode etwas berichten, indem sie selbst ihre Wissenschaft höchstens aus dieser überkommen haben.

Endlich kann ich auch Ihre vierte Folgerung nicht unterschreiben, „daß die Religion des gemeinen Vol„kes früherhin gewiß selbst in Griechenland magischer „und physischer und geisterhafter war, als nachher, und „daß also der Homerische derbe Volksglaube erst die „Folge einer geistigen Verwandlung durch den Unter„gang der Pelasgischen Hierarchie ist." Ich gestehe, die Gründe, woraus dieses folgen solle, nicht entdecken zu können. Vielmehr liegt in der Sache selbst schon eine große Unwahrscheinlichkeit. Denn je roher ein Volk ist, desto roher ist auch die Religion desselben, gesetzt auch daß die Priester im Besitz einer ausgebildetern Weisheit seien. Nun möchte allenfalls Ihre Behauptung noch statt haben können, wenn sich darthun ließe, daß mit dem Untergange der Pelasgischen Hierarchie der Zustand der Religion in Griechenland verändert worden wäre. Aber nicht nur wissen wir nicht, wie jene von Ihnen so genannte Pelasgische Religion beschaffen war, sondern eben das, was Sie magisch, physisch, geisterhaft nennen, finden wir ja auch nachher überall in Griechenland. Ich berufe mich hier auf den

Pausanias, über den ich ganz die Ansicht theile, die Sie in der Anmerkung S. 150. aufgestellt haben. Wenn also das Wesen dieser Religion immer fort bis auf die neuesten Zeiten bestand, was können wir anders von dem Volksglauben, der ebenfalls sich gleich blieb, sagen, als daß er in ältern wie in neuern Zeiten nichts als die exoterische Ansicht der Sache war, die uns über die innere Beschaffenheit der Religion keinen Aufschluß geben kann. Eine solche exoterische Ansicht hat es stets bey allen Völkern gegeben, und wir finden sie ja auch jetzt noch unter uns über unsre Religion.

Nur noch weniges habe ich zu sagen, ehe ich diese vorläufigen Erörterungen beschließe, und zu dem empirischen komme. Sie geben meinem verfahren, die Mythen durch die Erklärung der Namen zu deuten, Ihre Zustimmung: aber Sie verlangen S. 141. um den Geist des Symbols zu fassen, noch einen zweiten wesentlichen Act, welcher darin bestehe, daß wir die Anschauung der im Oriente dem Mythus zu Grunde liegenden Bilderreihe in allen ihren Beziehungen mit den Hauptlehren alter Religionsschriften aufsuchen und zu Hülfe nehmen, folglich auch auf keinen einzelnen Griechischen Namen unsre ganze Rechnung gründen, indem er oft nur eine einzelne Seite der Sache andeute, sondern auch die verschiedenen Formen und Erklärungen des Namens mit in Betrachtung ziehen. Es wird Sie gewiß befremden, wenn ich in einer Sache, die so klar zu seyn scheint, es wage Ihnen zu widersprechen. Nichts destoweniger sehe ich mich dazu genöthigt.

Erstens sollte ich meinen wäre das schon an sich

zu viel gesagt, daß man die orientalische Bilderreihe in allen ihren Beziehungen zu Hülfe nehmen müsse. Denn wenn auch jeder Mythus in Beziehung zu dem ganzen steht, so ist er doch für sich selbst etwas einzelnes und geschlossenes, das eben dadurch erst, daß es dieses, und nichts anders ist, in jene verschiedenen Beziehungen kommen kann. Entspricht ihm also ein Bild in der orientalischen Mythologie, so würde unsere Untersuchung doch nur auf diesen Mythus und seine Beschaffenheit im Oriente gerichtet seyn dürfen, nicht aber auf alle seine Beziehungen. Diese machen für sich etwas besonderes aus, das alsdann berücksichtigt werden muß, wenn wir diesen Mythus als einen Theil der gesammten Mythologie, oder als zusammenhängend mit irgend einem andern Mythus betrachten. Denn wenn wir bey jedem einzelnen Mythus zugleich alle im Auge haben wollen, müssen wir nothwendig eins mit dem andern verwechseln, und alles durch einander mischen. Diese Rücksicht nun auf alle Beziehungen eines Mythus abgerechnet, bin ich weit entfernt zu behaupten, daß man das, was uns der Orient darbietet, ausschließen solle, oder zu glauben, daß uns dasselbe nicht oft den wahren Sinn eines Mythus entdecken könne. Demungeachtet aber bin ich deswegen noch nicht sofort der Meinung, daß die Zuziehung desselben vorzunehmen sey. Offenbar kommt es hier auf den verschiedenen Zweck an, den man vor Augen hat. Will man einen Mythus überhaupt, d. h. eine bildlich ausgedrückte Lehre des Alterthums, erklären, so versteht es sich von selbst, daß man nicht bey einem gewissen Volke

stehen bleibe, sondern die Lehre selbst mit allen den Bildern betrachte, in denen sie von dem Alterthum dargestellt worden ist. Da nun die Mythologie einen gemeinsamen Ursprung zu haben scheint, so ist das Problem eigentlich dieses, zu sehen, erstens was der wahre ursprüngliche Sinn eines Mythus gewesen sey; zweitens wie er ursprünglich sey dargestellt worden; und drittens, wie er sich allmälig bey diesem und jenem Volke, zu dieser und jener Zeit gestaltet habe. Diese höchst anziehende und höchst wichtige Untersuchung ist das, was Sie sich zum Ziele vorgesetzt haben: und weit entfernt das zu misbilligen, halte ich es vielmehr für das Problem, dessen Lösung der höchste Punct aller Mythologie seyn muß. Nur glaube ich weder daß die Art, wie Sie es lösen wollen, durch bloßes vergleichen und beziehen aller Mythen auf einander, ein sicheres Resultat gewähren könne, noch überhaupt, daß wir schon so weit vorgerückt sind, um die Lösung unternehmen zu dürfen, was meines erachtens nicht eher möglich ist, als bis alles mystische entfernt, und eine völlig klare Einsicht in das eigentliche Wesen der Mythen gefunden seyn wird.

Will man aber nicht eine Idee überhaupt in den verschiedenen Formen, unter denen sie im Alterthum erscheint, sondern einen gegebenen Mythus eines einzelnen Volkes oder eines einzelnen Tempels, wie er zu einer gewissen Zeit beschaffen war, erklären, so darf man nicht über das gegebene hinausgehen, weil nun nicht mehr die Frage ist, was man an andern Orten und zu anderer Zeit gedacht, oder wie man diese Idee

ausgedrückt, oder in welche Beziehungen man sie gesetzt habe, sondern bloß, was man an diesem Orte und zu dieser Zeit habe andeuten wollen. Die Frage z. B. wie die Idee von Gott sich allmälig entwickelt habe, wie sie hier und da anders gestaltet worden, wie sie endlich in der christlichen Religion ganz geläutert hervorgetreten sey, ist eine Sache, über die sich sehr viel schönes sagen läßt, aber wenn wir von dem Gott der Christen reden, geht uns das alles nichts an, sondern wir haben es bloß mit dem zu thun, was wir uns unter diesem Begriffe denken. Noch weit mehr würden wir uns vom rechten Wege entfernen, wenn wir uns auf Aehnlichkeiten einlassen, und wo wir dasselbe, oder ein ähnliches Bild fänden, auch dieselbe Idee herziehen wollten. Christus, lehrt man uns, hat dem Tode seine Gewalt genommen. Apollo hat den Drachen Python erlegt; Herkules dem Tode die Alcestis abgekämpft, und zu den lebendigen zurückgeführt. Was helfen uns diese Mythen zu der christlichen Lehre? Kein Christ weiß als solcher etwas vom Apollo oder vom Herkules, und er kann tausendmal jene Fabeln gehört haben, es wird ihm doch nicht einfallen zu sagen, Herkules und Apoll sind Christus, oder umgekehrt.

Daß übrigens die Namen, um zur Sache zurückzukehren, oft nur eine Seite eines Begriffs anzeigen, bin ich eben so wenig in Abrede, als ich bey den sinnlichen Darstellungen bald dasselbe, bald das Gegentheil, ein vieldeutiges Symbol, anzutreffen glaube. Aber eben deshalb, weil der Name eine gewisse Seite oder Beschaffenheit der Sache anzeigt, ist dieß auch ein Zei-

chen, daß die Sache hier, wo der Name vorkommt, in dieser Eigenschaft gedacht werden soll. Was die verschiedenen Formen und Erklärungen eines Namens anlangt, wobey Sie sich auf Ihre Deutung des Mythus der Molioniden berufen, kann ich nicht umhin Ihnen zu widersprechen, und daß ich dieses mit Recht thue, habe ich, wie ich glaube, an eben diesen Molioniden bewiesen, indem ich zeigte, daß ein Name nicht zu gleicher Zeit verschiedenes bedeuten könne. Etwas ganz anderes ist es, einen Namen, der mehr als eine Deutung zuläßt, in verschiedenen Fällen, in verschiedenen Mythen, auch in verschiedener Bedeutung zu nehmen. Denn da ist allemal die eine Bedeutung ausgeschlossen, und es entsteht mithin nicht ein in sich selbst widersprechender Begriff. So sind gar viele Namen in der Mythologie, die mehr als eine Bedeutung zulassen, aber nur nicht einander ausschließende Bedeutungen zu gleicher Zeit.

Lassen Sie uns nun zur Theogonie fortgehen. Unter Chaos verstehe ich den leeren Raum. Und hier kann ich mit dem Griechischen Sprüchwort sagen, ὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος. Denn das thun auch Aristoteles Nat. Ausc. IV. 2. Sextus Empirikus Pyrrhon. Hyp. III. §. 121. adv. mathem. X. §. 11. Aber gegen die Gäa haben Sie vieles einzuwenden. Sie finden den Begriff der Materie zu nackt; Sie finden in dem Beyworte εὐρύστερνος die Andeutung eines alten Bildes; Sie finden mit einem Worte in dem ganzen Verse des Hesiodus die allesgebährende Mutter Erde. Daß der uralte Vorgänger des Hesiodus den Begriff der Ma-

terie so bestimmt, wie wir es thun, gedacht habe, ist weder meine Absicht gewesen zu behaupten, noch konnte sie es seyn. Zwar mag allerdings der Begriff von Materie erst von der bloßen Anschauung der Erde, auf der wir leben, als des einzigen festen, ausgegangen seyn; ja ich bin auch überzeugt, jener alte Philosoph habe unter dem, was er Gäa nennt, nichts weiter gedacht, als die feste Substanz der Erde, die wir sehen und fühlen: daher er auch die Erde nicht von der Materie unterscheidet, sondern nur das, was wir die Erde nennen würden, durch die Gestaltung jener Materie zu Höhen und Tiefen bezeichnet. Aber eben dieses, daß er seine Gäa diese Höhen und Tiefen gebähren läßt, ist der klarste Beweis, daß sie ihm nichts als die gestaltungsfähige Masse ist. An eine Mutter, welcher Begriff nicht bloß den des gebährens, sondern auch den des ernährens enthält, dachte er nicht, und konnte nicht daran denken, aus dem einfachen Grunde, weil dieser Begriff nicht hierher gehört. Darum sagt er auch, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί. Dieses, der Begriff der Festigkeit, gehörte hierher, und dann noch der Ausdehnung. Und eben darum heißt die Gäa εὐρύστερνος. Ich sollte denken, ich könnte Ihnen, der Sie Anschauungen und poetische Bilder fordern, hinlänglich mit diesem Beyworte Genüge leisten, wenn ich Sie bäte zu bedenken, wie eben hierin sich die alte bildliche Sprache zeigt, daß ein von dem Menschen hergenommenes Bild gebraucht wird, um die Größe und weite Ausbreitung der Materie zu bezeichnen. Aber nur müssen wir nicht hineinlegen, was nicht darin liegt.

Die Ephesische Diana geht uns also gar nichts an, und eben so wenig alles was ihr ähnlich ist. Sie ist die Ernährerin, und hat viele Brüste, aber nicht eine breite Brust. Denn στέρνον bedeutet ja nur das Knochengerüst der Brust, nicht aber die Nahrung gebenden weiblichen Brüste. Daher der alte Philosoph, wenn es sein Versbau gelitten hätte, eben so gut auch sein Bild vom Rücken hätte hernehmen, und εὐρύνωτος sagen können. Auf die weite Ausdehnung kam es ihm an, und nach Art und Sitte der Dichter drückt er dieß bildlich aus: woher er sein Bild nehme, gilt gleichviel, wenn es nur das, was es soll, und nicht etwas anderes, ausdrückt. Und das sagt Ihr Scholiast auch sehr deutlich, πλατεῖαν, πλατύπεδον. Will ein bildender Künstler diese Idee darstellen, so bedarf er erstens einer Figur, welche die Gäa vorstelle, und dazu nimmt er durch den Dichter veranlaßt, der die Gäa als eine Person nennt, eine menschliche Gestalt. Das Attribut dieser Idee, die Ausdehnung ins Breite, empfängt er ebenfalls von dem Dichter, und giebt seinem menschlichen Bilde eine breite Brust. Aber da darf er uns keine Ephesische vielbrüstige Diana geben, sondern eine Frau mit breiter Brust, die die Brüste mit einem Gewande bedeckt hat, damit man bloß die Breite des Körpers, nicht aber die Brüste sehe, welche etwas andeuten würden, wovon hier nicht die Rede ist, noch seyn soll. Sie kehren nun, wie es mir scheint, die Sache um, wenn Sie sagen, Hesiodus habe von seinem Gewährsmann das anschauliche Bild einer gewaltigen Riesenerdmutter empfangen. Dadurch lassen

Sie ihn nicht die Idee, die er ausdrücken wollte, darstellen, sondern die Darstellung dieser Idee beschreiben, zu welcher der bildende Künstler, der nicht anders als durch Gestalten sprechen kann, wenn er diese Idee dargestellt hätte, würde genöthigt gewesen seyn.

Den Vers,

ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου,

scheinen Sie S. 154. geneigt in Schutz zu nehmen, und denken dabey an die Pischdadier, und andere Menschen der Urwelt, die beynahe Götter sind, und Mittler für die spätere entartete Menschheit. Aber erstens steht von dergleichen Leuten in diesem Verse nichts, sondern es werden schlechthin bloß die Unsterblichen genannt, und zwar die den Olymp bewohnen, also keine andern, als welche überall für Götter bey den Griechen gelten. Mögen aber Götter oder Menschen hier gemeint seyn, so kann dieser Zusatz nicht von dem alten Urheber dieser Kosmogonie herrühren, weil er nicht hergehört. Und etwas unnützes, unpassendes, unstatthaftes, zweckwidriges ihm aufzubürden, haben wir weder Fug noch Recht.

Gleichen Grund habe ich, auch den folgenden Vers zu verwerfen, in welchem der Tartarus erwähnt wird, zumal da auch diesen Vers einige der alten Schriftsteller, die diese Stelle anführen, weglassen. Darin aber gebe ich Ihnen gern Recht, daß manche derjenigen, welche die hier genannten Urwesen anders deuteten, als der Urheber der Kosmogonie wollte, den Tartarus nöthig hatten, woher es auch gekommen ist, daß dieser Vers hinzugefügt wurde.

Daß Sie meine Erklärung von dem Erebus billigen freut mich, so wie es mich nicht wundert, daß Sie dagegen die Erklärung, die ich von dem Worte Νὺξ gegeben habe, zu philosophisch finden. Aber nicht Schwere, wie Sie zu glauben scheinen, ist der Begriff, den ich diesem Worte unterlege, sondern bloß der des sinkens und fallens. Wollen Sie nun das Philosophem, das ich in diesem Mythus zu finden glaube, etwas genauer betrachten, so werden Sie leicht entdecken, daß es keineswegs sehr abstrakte Begriffe, sondern vielmehr höchst einfache und natürliche Beobachtungen, und folglich einen noch sehr unbeholfenen und rohen Versuch zu philosophiren enthält. Allein indem ich denselben angab, glaubte ich auf das hinweisen zu müssen, was der Urheber dieses Philosophems dunkel fühlte, aber nicht im Stande war rein und abstrakt zu denken. Wenn nehmlich der leere Raum etwas hervorbringen soll, so kann das nur in Ausdehnung und Bewegung bestehen, als den einzigen beiden Dingen, welche durch den bloßen Raum möglich sind. Dieses aber ist viel zu abstract für jene alte Kosmogonie, obwohl diese Begriffe eigentlich dem, was sie an ihre Stelle setzt, zum Grunde liegen. Indem nun der Urheber dieser Kosmogonie den leeren Raum betrachtete, und zuerst seine Aufmerksamkeit auf den ihm dunkel vorschwebenden Begriff der Ausdehnbarkeit richtete, hielt er sich an das, was der sinnliche Anblick des scheinbar leeren Raumes darbot. Der Blick in weite Ferne zeigt etwas dämmerndes, düsteres, dunkles, das wie ein Gewand, wie eine Verhüllung

sich darstellt. Sehr bald mußte er bemerken, daß das Licht etwas positives ist, welches er in dem leeren Raume anzunehmen keinen Grund hatte. Nun schloß er, daß der Raum, als es noch kein Licht gab, in einer solchen Trübheit, die weder Tag noch Nacht war, verhüllt seyn mußte. Und so hatte er die Erstgeburt desselben, den Erebus, die alles verhüllende Düsterheit gefunden. Wiederum wenn er seine Augen auf die Tiefe des blauen Himmels richtete, sah er Klarheit und Heitre, die jener alles verhüllenden Düsterheit entgegengesetzt war, aber doch nicht von der Sonne ausgehen konnte, welche nur Helligkeit, aber nicht Heiterkeit der Luft hervorbringt. Das Daseyn dieser Klarheit und Heiterkeit nun zu erklären, die wieder als eine Eigenschaft des bloßen Raumes erschien, mußte er fragen, wie jene Düsterheit weggeschaft worden wäre. Und nun kam ihm der Begriff der Bewegung, als der zweite in der Vorstellung des Raumes begründete ursprüngliche Begriff, aber ohne daß er sich desselben rein bewußt worden wäre, zu Hülfe, indem er die Erscheinung der wirklichen physischen Trübheit, des Nebels, beobachtete, der, wenn er sich gesenkt und niedergelassen hat, in der oberen Luft Klarheit und Heiterkeit zurückläßt. So gab er nun dem Erebus die *Νύξ*, das sinken, zur Gemalin, und auf diese Weise hatte er eine richtige Zeugung erlangt. Sein Philosophem war also ganz einfach, und so zu sagen handgreiflich: die verhüllende Düsterheit mit dem sinken verbunden, erzeugt Klarheit und Heiterkeit. Sie sehen also wohl, mein verehrter Freund, daß ich gar nicht so abstracte Be-

griffe bey jenem alten Philosophen vermuthet habe, wie es Ihnen schien. Erlauben Sie mir nur noch hinzuzufügen, daß ich die Idee einer männlichen und weiblichen, einer activen und passiven Nacht, auf welche Sie hinweisen, für unzulässig halte, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil diese Idee durchaus zu dem Problem nicht paßt. Nacht mit Nacht, kann nur wieder Nacht, nicht aber das Gegentheil, Klarheit und Heiterkeit erzeugen. Sie scheinen dieses selbst sehr wohl zu fühlen: aber die Antwort, die Sie darauf geben, Apollo und Diana, die Sie ursprünglich für Sonne und Mond gehalten wissen wollen, seien ja auch von der Latona geboren worden, genügt mir nicht. Erstens gebe ich die ursprüngliche Identität derselben mit Sonne und Mond nicht zu; und zweitens, wenn ich auch diese Identität einräumen wollte, würde das Beyspiel nichts beweisen, da nicht die Latona allein, oder von einem andern Wesen gleicher Natur, sondern von dem Juppiter, mithin von einem ganz verschiedenartigen Elemente den Apollo und die Diana geboren hat. Beiläufig bemerke ich noch, daß ich von einer theogonischen Bedeutung der Nacht bey dem Homer, (durch einen Druckfehler ist die Stelle nicht richtig angegeben: sie steht Ilias XIV. 259.) auch nicht die geringste Spur entdecken kann. Die Nacht heißt dort die Bezwingerin der Götter und Menschen, δμήτειρα θεῶν καὶ ἀνδρῶν, und wie hierin, oder in dem, was dort weiter von der Nacht gesagt wird, daß sie den Schlaf vor dem Zorne des Juppiter beschützt habe, eine theogonische Idee liegen solle, ist mir unerklärbar.

S. 161. scheinen Sie meine Erwähnung des Ogen gegen mich aufstellen zu wollen, indem Sie bemerken, daß dieß eine ganz andere Kosmogonie gebe, als die ist, welche wir bey dem Hesiodus finden. Sehr Recht haben Sie hierin: aber gerade das ist es, was ich sagen wollte, nur daß ich mich vielleicht zu kurz ausgedrückt habe, um es deutlich genug zu sagen. Meine Meinung nehmlich war diese. Was hier Okeanos vom schnellen ergießen der Gewässer genannt wird, wurde in einer andern Kosmogonie anders erklärt, und dort leitete man diesen Namen von dem ursprünglichen Ey, aus welchem alles entstanden wäre, ab.

Ich komme zu einem dem Anscheine nach schwierigern Puncte. Himmel und Erde erzeugen den Ocean, den Erguß der Urgewässer. Dieß, sagen Sie, würde Ihnen verständlicher seyn, wenn vorher die Tiefe, Pontus, schon als feuchte Tiefe gesetzt wäre, weil so die Erde mit ihrer Qualität des feuchten eher als Mutter des großen Urwassers gedacht werden könnte, was nicht so gut angehe, wenn man mit mir das πέλαγος als nicht zum Urtexte gehörig aussondere. Zuförderst antworte ich hierauf das, daß, wenn wir mit dem Homer, dessen Worte ich angeführt habe, annehmen, aus dem Ocean sey alles Meer, alle Flüsse, alle Quellen entsprungen, die Feuchtigkeit nicht vor dem Ocean dagewesen seyn kann. Allein man könnte einwenden, das sage Homer, nicht aber Hesiodus: folglich sey es ein anderer zur Hesiodischen Theogonie nicht gehöriger, und daher auch nichts beweisender Mythus. Indessen ich habe ihn auch nicht als für sich beweisend angeführt,

sondern bloß als übereinstimmend mit der Hesiodischen Lehre. Und daß diese eben dasselbe enthalte, schließe ich daraus, weil es inconsequent seyn würde, bey der Erzählung von der Bildung der Erde den Höhen nicht die Tiefen, sondern das Wasser entgegen zu setzen, und dann noch besonders das größte Wasser durch eine andere Generation erzeugen zu lassen, dagegen alles im besten Zusammenhange ist, wenn die Erde für sich selbst bloß ihre Gestalt, Höhen und Tiefen, in Verbindung mit dem Himmel aber das Gewässer erzeugt. Aber Sie scheinen an dieser letztern Erzeugung selbst einen Anstoß genommen zu haben, und diesen zu beseitigen erkenne ich allerdings für meine Schuldigkeit. Denn es kann befremdend scheinen, daß die Erde noch zu Hervorbringung des Oceans nöthig schien, zumal wenn sie meiner Annahme gemäß unbewässert gedacht wird, da es genug war in diesem Falle den Himmel allein für den Vater des Oceans auszugeben. Hierüber glaube ich folgenden Aufschluß geben zu können. Die Erde war vorhanden mit ihren Höhen und Tiefen: der Himmel ebenfalls: nicht minder bestand die Sage von einer alles überschwemmenden Wasserfluth, die sich nach und nach verlaufen und in die Tiefen zurückgezogen habe. Das Problem war also, wo das Wasser hergekommen sey. Nun giebt die bloße Betrachtung der Natur, bey welcher allein stehen zu bleiben jene Philosophie genöthigt war, nur zwey Antworten. Erstens aus Quellen. Aber woher kommen diese? Aus einem großen Wasserbehälter, ist das einzige, was jene rohe Kunde der Natur erwiedern kann. Aber woher kommt das Wasser

in diesen Behälter? Hier würde es keine Antwort geben wenn nicht die Beobachtung der Natur noch einen andern Weg zeigte, der befriedigender ist: vom Himmel. Denn hier sehen wir wirklich das Wasser sich erzeugen, und auf die Erde herabkommen. So schien also durch diese letztere Antwort das Problem zureichend gelöst. Allein das Wasser, welches vom Himmel kommt, ist bloß Regen, noch kein Ocean, keine alles bedeckende Fluth. Um diese möglich zu machen, muß auch die Erde etwas beytragen, indem sie den Behälter hergiebt, welcher diese Fluth fasse. Und so ist der Ocean der Sohn nicht bloß des Himmels, sondern auch der Erde.

Aber Sie stellen mir noch eine andere Doppelfrage entgegen. Wenn der Ocean schon ein allgemeines fließen ist, wozu noch eine Ῥείη, eine Fluonia, ein secundäres, partielles fließen? Dieses secundäre und partielle fließen aber angenommen, wie kann der Ocean der Bruder desselben seyn, da er vielmehr dessen Vater heißen müßte? Ich hatte mich wohl nur zu kurz ausgedrückt, wenn ich zu diesen Fragen Veranlassung gab, und ich hoffe zeigen zu können, daß nichts weniger als ein Widerspruch entsteht. Der älteste der Titanen ist der Ocean, die große Wasserfluth. Die Erscheinungen, welche dieselbe begleiten, sind die Geschwister des Ocean, die Zerrüttung und das durcheinandergeworfenwerden aller Dinge. Dieses besteht in dem aufsteigen aus der Tiefe, und im hinabstürzen, Ὑπερίων und Ἰαπετός; im fortgeschwemmt und im auseinander geschwemmt werden, wobey, wie ich aus-

drücklich gesagt habe, der gemeinsame Begriff der des fortgetriebenwerdens ist, die Verschiedenheit aber darin besteht, daß einiges seine Substanz dabey behält, Θεία, anderes sie verliert und aufgelöst wird, Ῥεία; im ansetzen und befestigen und im aufregen und beweglich machen, Θέμις und Μνημοσύνη; im reinigen und wegschaffen des unnützen, und im an sich ziehen und herbeyschaffen des nützlichen, Φοίβη und Τηθύς; endlich im allmäligen vollenden und herstellen eines bleibenden Zustandes, Κρόνος. Auf diese Weise werden Sie leicht bemerken, wie jener scheinbare Widerspruch gänzlich verschwindet, indem der Ocean bloß die Wasserfluth bedeutet, die Rhea hingegen das aufgelöst werden der Substanz einer Sache. Und eben dieser Begriff ist auch S. 16. noch einmal angegeben worden, wo von der Verbindung der Rhea mit dem Kronos die Rede ist. Daß, wenn dieser letztere ἀγκυλομήτης genannt wird, der in sich selbst zurückgezogene verborgene Gott bildlich bezeichnet werden solle, kann ich nicht zugeben. Erstens habe ich schon oben erklärt, daß die Bilder nur ein Nothbehelf der bildenden Kunst sind, die keine andere Schrift hat, womit sie Begriffe bezeichnen könnte; und folglich wäre es ja ein wahrer Rückschritt, wenn der, welcher sich der Worte bedienen kann, seine Rede erst in jene Sprache übersetzen müßte, die aus Mangel an Worten zu einem andern Mittel ihre Zuflucht nehmen muß. Ueberdieß gestehe ich nicht einmal recht einsehen zu können, wie dem Kronos das Prädicat des in sich selbst zurückgezogenen verborgenen Gottes zukommen solle. Ἀγκυλομήτης heißt, was

das Wort sagt, der krumme Rathschläge hat, d. i. der seine Absichten klug und listig durchführt. Daher auch dem Prometheus dieses Beywort mit nicht geringerem Rechte zukommt.

Bey den hundertarmigen Riesen Kottos, Briareus, und Gyes bin ich Ihnen sehr vielen Dank schuldig, daß Sie mir einen bessern Weg gezeigt haben. So wenig ich auch sonst auf die Erklärungen der alten Mythologen gebe, so glaube ich, haben sie hier doch etwas von dem wahren gesehen. Und gern gebe ich daher meine Erklärung auf, deren Schwierigkeiten in dem Kampfe der Titanen, und vollends in dem Mythus des Homer Ilias I. 396. ff. sich schwerlich möchte beseitigen lassen. Indessen so sehr ich auch jetzt einsehe, daß durch diese Riesen am natürlichsten der Winter bezeichnet wird, so kann ich doch der Ansicht, die Sie von ihnen einzeln haben, nicht völlig beystimmen. Den Sturmwind erstens glaube ich ausschließen zu müssen, theils weil er ein weniger wesentlicher Theil des Winters ist, theils weil die Erzeugung der Winde und Stürme noch besonders in der Theogonie aufgeführt wird. Die eigentlichen und wesentlichen Stücke des Winters, die Erzeugnisse von Himmel und Erde seyn können, sind Regen, Hagel, Schnee. Denn Winter, χειμών, ist wohl hier nicht minder, wie überhaupt bey den Griechen, ziemlich eins mit bösem Wetter. Diese also scheinen unter jenen drey Namen verborgen zu liegen. Wahrscheinlich ist unter *Κόττος*, den man Ferius übersetzen könnte, der Hagel gemeint, und das Wort mit κόπτω verwandt. *Γύης* wäre

dann der Regen, was man zwar von dem digammirten ὕω ableiten könnte, indessen scheint es natürlicher, es für verwandt mit γύης, gefurchtes Land zu halten, und den furchenden, Sulcius, darunter zu verstehen. Denn die Form Γύγης, die gewiß von dem Lydischen Könige hergenommen ist, und auch prosodisch sich nicht rechtfertigen läßt, muß auf jeden Fall weichen. So bliebe Briareus, der zuverlässigste Stellvertreter des Winters für den Schnee übrig, und würde Gravinus übersetzt werden können, der lastende. Auch paßte dann sehr gut sein anderer Name Αἰγαίων, Turbulus, von dem hin und her geweht werden der Schneeflocken. So kommt alles in den besten Zusammenhang. Es erklärt sich, warum diese drey Wesen Riesen, warum sie vielgegliedert, Centimani, heißen; warum sie dem Juppiter im Kampfe gegen die Titanen beystehen; warum Briareus mit der Kymopoleia vermält wird, indem der schmelzende Schnee die Gewässer vermehrt; endlich erklärt sich auch der oben berührte so sehr bestrittene Mythus im ersten Buche der Ilias. Die Götter, namentlich die Juno, Neptun, und Minerva wollen den Juppiter binden: d. i. die Menschen wollen zu ihren Arbeiten auf dem Lande, zur Schifffahrt, zu ihren bürgerlichen Einrichtungen und Beschäftigungen die Wärme der guten Jahreszeit festhalten, und keinen Winter haben. Aber die Besänftigerin Thetis, welche allen Streit in Ruhe und Ordnung bringt, ruft den Briareus in den Himmel, und die Menschen müssen es nun wohl aufgeben, das gute Wetter in ihre Gewalt zu bekommen.

Was Sie S. 165. f. in der Anmerkung über die Melischen Nymphen sagen, ist mir nicht ganz klar. So viel ist, wie ich glaube, außer allem Zweifel, daß die μηλιάδες, ἐπιμηλιάδες (Μηλιάδαι und Μαλιάδαι kommen nicht vor, und sind auch dem Bergler, den Sie anführen, unbekannt) nicht hierher gezogen werden können. Das zeigen die Namen selbst. Aber auch überhaupt kann von Esche, oder irgend einem Baume, und der daran geknüpften Anschauung nicht die Rede seyn, wo ein so individuelles Bild ganz am unrechten Orte wäre. Bey dem Hesiodus muß ein sehr allgemeiner Begriff ausgedrückt seyn: sonst würde er sämmtliche Nymphen der Bäume, Flüsse, Quellen erwähnt haben. Ich kann daher jene Erklärung, die ich gegeben, und die mir allein das, was hier gesagt werden mußte, zu enthalten scheint, nicht gegen eine andere vertauschen, von der ich nur sehe, daß sie nicht her gehört.

Sie gehen zu V. 211—232 fort, und geben mir Schuld, diese Verse herausgeworfen zu haben. Allein das habe ich ja gar nicht gethan: ich habe bloß gesagt, daß in diesen Versen großentheils neuere Mythen durcheinandergeworfen sind. Sie selbst geben mir Recht, daß hier viel verschiedenartiges und ungehöriges beysammen sey, und der unzusammenhängende Vortrag läßt auch darüber keinen Zweifel. Deswegen aber leugne ich weder die Richtigkeit der einzelnen Mythen, noch will ich gesagt haben, daß alles neuere Erfindung sey, sondern bloß, daß das meiste oder doch vieles von dem hier angehäuften nicht in jene Kosmogonie gehört,

welche Hesiodus von dem entlehnte, der das vorhergehende aufgestellt hat. Mag immer, was Sie von Ἀπάτη, Φιλότης, Ἔρις sagen, einen alten Mythus zum Grunde haben: hier, in diese physische Kosmogonie, gehört es nicht her. Und hat auch Hesiodus manches hiervon angeführt, so wie gewiß alles, was hier steht, von verschiedenen Umarbeitern der Hesiodischen Theogonie herrührt, und nur in unsern Text aus den verschiedenen Recensionen zusammengetragen ist, so ist es doch großentheils aus andern, als jener Hauptquelle des ganzen Gedichtes, entlehnt. Mehr habe ich weder sagen wollen noch können. Ich habe weder die Verse alle obelisiren wollen, noch irgend etwas der Theogonie geradezu absprechen: sondern ich sage nur, das meiste ist nicht aus der alten Kosmogonie, welche die Hauptquelle war, genommen; alles aber muß alternativ verschiedenen Umarbeitungen, der einen dieses, der andern jenes, zugeschrieben werden. Und hierin stimmen Sie auch ganz mit mir überein, nur behaupten Sie, bevor wir sagen können, das meiste sey neuerer Erfindung, müssen wir uns noch mehr in den Regionen der Vorwelt, besonders der vorhesiodischen orientirt haben. Wer wollte dieser Bemerkung im allgemeinen widersprechen, und nicht vielmehr sie sehr gegründet finden? Aber, wenn auch in manchen Fällen es völlig ungewiß bleibt, was Hesiodus oder überhaupt die Verfertiger unsrer Theogonie, aus jener Haupturkunde, was hingegen aus andern entnommen haben, so läßt sich doch sehr bald zwischen den Lehren der Haupturkunde und den in diesen

zwey und zwanzig Versen aufgestellten Zeugungen ein höchst wesentlicher Unterschied wahrnehmen. Was vorhergeht und was nachfolgt, sind nichts als physikalische Begriffe von Entstehung und Bildung der Erde. In diesen Versen hingegen kommen nur einige wenige Naturerscheinungen, größtentheils aber Affectionen und Handlungen der Menschen, nebst allerley andern in keiner Beziehung aufeinander stehenden Dingen vor. Und wenn man auch einige dieser Begriffe, wie Sie zu thun geneigt sind, als z. B. die Ἀπάτη, Φιλότης, Ἔρις für kosmogonische Ideen halten will, so sind sie doch von ganz anderer Art, als die in der Haupturkunde, und deuten mithin, wie Sie auch selbst zu glauben scheinen, auf eine ganz andere Art von Kosmogonie hin. Halten Sie diese Art von Kosmogonie für älter, als jene andere, so kommt es nur darauf an, daß Sie dieses beweisen. Mir scheint diejenige Philosophie die älteste zu seyn, die sich am nächsten an sinnliche Erscheinungen hält: darum kann ich nicht umhin jene abstractere Philosophie für neuer zu halten. Auf jeden Fall aber ist der Inhalt dieser zwey und zwanzig Verse im ganzen zu wesentlich von den Hauptlehren der Hesiodischen Theogonie verschieden, als daß er mit diesen eine und dieselbe Quelle haben könnte. Ist etwas davon aus jener Quelle geflossen, so glaube ich ist es dieses, daß die Nacht den Schlaf, die Träume, die Täuschung, die Liebe, alles sinnlich genommen, geboren habe.

Bei dem Geschlecht des Pontus freut es mich Sie im ganzen mit mir einstimmig zu finden. Allein

Κητώ glaube ich könne nicht, wie Sie wollen, die Masse der im Grunde des Meeres hausenden Ungeheuer bezeichnen. Zwar steht der Name nicht entgegen, und κῆτος, das wahrscheinlich Veranlassung zu Ihrer Vermuthung gab, kann sogar eine Bestätigung scheinen. Aber bey Deutung dieser Namen habe ich geglaubt allemal auf das sehen zu müssen, was mit den übrigen vom Hesiodus aufgestellten Sätzen übereinstimmt. Nun aber sind die Töchter des Phorkys und der Keto die Gräen und Gorgonen, die ich völlig überzeugt bin, richtig gedeutet zu haben. Aber wenn auch Meerungeheuer dann und wann Wellen erregen, so ist doch dort so deutlich von Brandung die Rede, daß die ins Meer hinausragenden Vorgebürge und Klippen unter dem Wasser nothwendig als die wahre und stehende Ursache der Brandung angesehen werden müssen.

Auch über die Nereiden denke ich anders, als Sie. Sie fragen, wenn Nereus der Meeresgrund überhaupt ist, warum er nicht alle Töchter des Oceans zu Weibern bekomme. Die Antwort giebt Hesiodus selbst V. 346 F. weil die Töchter des Oceans die Quellen sind. Der Meeresgrund bedarf nur einer Quelle, um mit Wasser gefüllt zu werden, und vielleicht heißt diese deswegen Doris, weil sie dieses Wasser reichlich hergiebt. Aber wenn alle Töchter des Oceans Weiber des Nereus wären, so gäbe es keine Quellen auf der Oberfläche der Erde. Uebrigens kann ich an alles das, woran Sie bei den Nereiden denken, nicht denken, indem nach meinen oben aufgestellten Grundsätzen bloß an das gedacht werden

darf, woran zu denken bestimmter und hinreichender Grund vorhanden ist. Obelisiren thue ich hier gar nichts. Zwar sollen der Angabe nach funfzig Namen genannt seyn, und so viel sind es auch, wenn man V. 245. Σπειώ τε θοή, Θαλίη τ᾽ ἐρόεσσα beybehält: aber dann ist Proto zweymal genannt, und es sind mithin wirklich nur neun und vierzig. Ließt man hingegen, wie Valckenär aus dem Homer verbessert, Σπειώ τε, Θόη θ᾽, Ἁλίη τ᾽ ἐρόεσσα, so sind ein und funfzig genannt, die zwar, weil Proto zweymal dasteht, eigentlich nur funfzig sind. Da bey dem Homer zum Theil ganz andere Namen stehen, so läßt sich gar nicht ausmachen, welche Namen eigentlich Hesiodus genannt habe. Wahrscheinlich wichen die verschiedenen Ueberarbeiter der Theogonie sehr von einander ab, und die Verse die wir haben, rühren wohl nicht von einem Verfasser her. Darum halte ich es für vermessen, wenn man die Proto das eine mal mit einer andern vertauschen will: vielmehr nannte sie der eine gleich zu Anfang, ein anderer, der dort etwas anders gesetzt hatte, nahm sie weiter unten mit dem ganzen Verse des Homer auf. Ein Name aber steht in dem Verzeichnisse des Hesiodus, der schwerlich eine Deutung zuläßt, Λυσιάνασσα, und diesen bin ich geneigt für verdorben zu halten, was leicht geschehen konnte, da bey dem Homer mehrere Namen der Nereiden sich auf ἄνασσα endigen. Wahrscheinlich ist mir, daß es heißen muß Λυσιάνειρα.

Bey der Iris fragen Sie, ob nicht auch an den Bogen und das Geschoß der zürnenden, und an den

Lichtbogen der versöhnten Gottheit zu denken sey. Daß ich dieß bestimmt verneinen muß, werden Sie nicht befremdend finden. Hesiodus und sein Vorgänger wollen die Entstehung des Regenbogens erklären: weiter nichts: was geht es sie also an, ob man mit einem andern Bogen schießen könne, oder ob der Regenbogen auch einmal als Zeichen der versöhnten Gottheit anzusehen sey?

Sie gehen zu den Gräen, den Gorgonen, dem Perseus, dem Chrysaor fort, wobey Sie auf die von Ihnen in der Symbolik, und von Schelling in der Abhandlung über die Samothracischen Gottheiten gegebenen Andeutungen verweisen. Den letztern erlauben Sie mir gänzlich zu übergehen. Denn da die Orientalisten mit seinen Etymologien nicht zufrieden sind, so halte ich es nicht für gerathen, auf unsicherem Boden etwas zu bauen. In Ihren Deutungen verkenne ich weder die Umsicht, noch den Scharfsinn; aber überall tritt mir der furchtbare Spruch das ist entgegen, der mich allemal wie mit einem Zauberstabe berührt, und in ein Labyrinth versetzt, aus dem ich keinen Ausweg zu finden weiß. Ich bin weit entfernt zu behaupten, daß dieser Ausspruch nicht oft sehr wahr seyn könne; aber wenn ich ihn für wahr halten soll, muß er mir streng erwiesen werden, und darf nicht auf der Voraussetzung beruhen, daß wo dasselbe oder ein ähnliches Merkmal angetroffen wird, auch dieselbe Sache gemeint sey. Diese Voraussetzung aber, die meiner Ueberzeugung nach schon von den ältesten Zeiten an die Quelle aller Verwirrung und

Dunkelheit in der Mythologie gewesen ist, hat noch ganz besonders darin eine sehr gefährliche Seite, daß man, selbst wo dieselben Namen, dieselben Personen, dieselben Erzählungen vorkommen, nicht gewiß seyn kann, ob auch derselbe Gegenstand gemeint werde, indem manche Mythen ganz verschiedene Deutungen nicht bloß zulassen, sondern wirklich gehabt haben. Diese Sache bedarf einer ganz eigenen Untersuchung, welche jedoch hier außer dem Wege liegen würde. Für jetzt kann es mir gnügen, zu bemerken, daß die Erklärungen, die ich von den Hesiodischen Mythen gegeben habe, dadurch, daß jemand diese Mythen anders deutet, gar nicht erschüttert werden können, sondern daß, um sie zu widerlegen, entweder innere Widersprüche in ihnen aufgedeckt, oder ein Widerstreit mit dem System, von welchem sie Theile sind, dargethan werden muß. So lange dieses nicht geschieht, stehen sie für sich fest, schließen aber andere Deutungen, dafern diese nach einem richtigen Princip unternommen und durchgeführt werden, nicht aus. Doch das habe ich nicht nöthig zu wiederholen, da ich mich darüber schon in meinen früheren Briefen erklärt habe, und Sie S. 181 diese Ansicht gelten lassen. Indessen scheinen Sie nicht sehr zufrieden zu seyn, daß ich diese Mythen zu ganz prosaischen Geschichten herabziehe, und warnen mich daher vor der Gefahr, den Prozeß gegen den Orient zu verlieren. Allein ich habe vor der Hand gar keinen Prozeß mit dem Orient, und kann daher weder an ihn etwas verlieren, noch ihm etwas abgewinnen. Jetzt verlange ich bloß, daß er

mich auf meinem Wege nicht störe, so lange er mich auf demselben consequent findet. Es könnte aber vielleicht einmal nöthig seyn, daß ich mich mit ihm setzte, und dann müßten die beiderseitigen Ansprüche an die Griechische Mythologie erörtert, und ihre Gränzen bestimmt werden. Dann dürfte ich den Cerberus, den Sie für die Unterwelt in Anspruch nehmen, Ihnen eben so willig überlassen, als ich ihn jetzt noch als Krater brauche.

Bey den Töchtern des Ocean, den Quellen, wünschen Sie, ich möchte zur näheren kritischen Scheidung dessen, was hier alt und neu sey, zurückkehren, indem Sie der Meinung sind, auch hier lassen sich bestimmtere Entscheidungsgründe auffinden, wenn man den alten Namen und Vorstellungsarten nachgehe. Dieser Ansicht kann ich nicht beytreten, und das um so weniger, je weniger ich bekennen muß einzusehen, wie das, was Sie von dieser Art anführen, zu Erreichung dieses Zwecks dienen könne. Daß Ἀδμήτη mit einem alten Frauennamen Ἀδμάτα zusammenfällt, ist wahr: aber was hilft es, wenn auch eine andere Frau so geheißen hat? Brauchbarer möchte die Δωρίς scheinen, und allerdings kann eine Quelle so heißen, weil die Quellen Ernährerinnen dessen sind, was auf der Erde wächst, welcher Begriff auch in den νύμφαις καρποτρόφοις, die Sie erwähnen, liegt. Aber wer möchte daraus bestimmen, ob Doris ein alter, oder ein neuerer Name einer Oceanide ist? Er kann eins so gut seyn wie das andere, sobald man nicht etwa als Princip der Unterscheidung das anneh-

men wollte, daß die alten Namen einen passenden Sinn gäben, die neuern aber nicht. Was würde uns aber zu einer solchen Voraussetzung berechtigen? Daß übrigens auch die Ceres, sey es in ihrer Verkleidung, oder ohne dieselbe, Doris genannt wird, geht uns hier gar nichts an, und kann eben so wenig für als gegen das Alterthum dieses Namens einer Oceanide beweisen. Es beweist nur so viel, daß einer Göttin, welche Geschenke giebt, der Name Doris angemessen ist. Endlich nennen Sie noch die *Οὐρανίη*, die mit einer der Musen gleichnamig ist, und bemerken, die älteren Musen seien großentheils von Quellen und Flüssen benannt worden. Auch hier frage ich, was uns die Muse helfe. Denn wenn auch eine Muse Urania heißt, und wenn auch die Musen Nymphen sind, und an Quellen wohnen, wovon Sie den Grund in der Symbolik III. S. 288 angegeben haben, so folgt doch daraus noch gar nicht, daß die Quelle Urania eins mit der gleichnamigen Muse sey: und gesetzt sie wären eins, wie sollte daraus folgen, daß dieser Name nun für älter als mancher andere Name der vom Hesiodus aufgeführten Oceaniden wäre? Denn was Sie als Grund für diesen Schluß aufstellen, die älteren Musen seien großentheils von Quellen und Flüssen benannt worden, kann ich aus hinreichenden Ursachen nicht für richtig anerkennen. Hierüber habe ich mich in einem eigenen Programm erklärt. Ich kann die Musen übrigens nicht verlassen, ohne zu berühren, was Sie in der Anmerkung zu Ihrem Briefe S. 184. sagen, es scheine eine patro-

nymische Form Ἰναχὼ gegeben zu haben. Hier glaube ich hat Schweighäuser ganz recht. Die Stelle in den Hortis Adonidis S. 268. b. heißt so: οἱ δὲ Ἴωνες αὐτὴν εἰς ȣν ἐποίȣν, Σαπφȣ̃ν καὶ Λητȣ̃ν, ὡς δηλȣ̃σιν αἱ χρήσεις. Ἡρωδιανὸς ἐν τῇ πρώτῃ ἱςορίᾳ ȣ̔́τως· τὴν Ἰναχȣ̃ν, ἀπὸ τῆς εὐθείας τῆς Ἰναχὼ γεγονέναι· καὶ πάλιν ἀπὸ τῆς εὐθείας τῆς Βȣτώ· ὁμοίως καὶ παρ' Ἱππώνακτι, πῶς παρὰ Κυψȣ̃ν ἦλθε. Daß hier nicht Herodian angeführt werde, wie Sie zum Plotin in der Vorrede S. 82. f. meinen, zeigen die vorhergehenden Worte, ὡς δηλȣ̃σιν αἱ χρήσεις, aus welchen man sieht, daß statt Ἡρωδιανὸς gleich Ἡρόδοτος zu lesen, und die Stelle so zu schreiben ist: φησὶ γὰρ Ἡρόδοτος ἐν τῇ πρώτῃ ἱςορίᾳ ȣ̔́τως· Ἰȣ̃ν τὴν Ἰνάχȣ, ἀπὸ τῆς εὐθείας τῆς Ἰώ· καὶ πάλιν ἀπὸ τῆς εὐθείας τῆς Βȣτὼ, Βȣτȣ̃ν. Dieses Ἰȣ̃ν führen auch andre aus dem Herodot an, wie z. B. Gregorius de dial. S. 427. wo Schäfer nachzusehen, und Const. Lascaris in seiner Grammatik in dem Kapitel von der vierten Declination: ὅθεν καὶ Ἀργȣ̃ν εὑρήσεις παρὰ Ἀπολλωνίῳ τῷ ποιητῇ, καὶ παρὰ τῷ Ἰωνικωτάτῳ Ἡροδότῳ Ἰȣ̃ν τὴν Ἰνάχȣ καὶ Λητȣ̃ν. Ἀργȣ̃ν steht, so viel ich mich erinnere, jetzt nicht mehr im Apollonius. Aber in der Stelle aus dem Hipponax hat Ihre Conjectur Καλυψȣ̃ν meinen vollen Beyfall. So stellt Eustathius Καλυψȣ̃ν und Ἰȣ̃ν zusammen, den schon Valckenär zum Herodot II. 156. S. 181. a. angeführt hat.

Was Sie mir in Ansehung des Perseus entgegensetzen, kann ich mir recht gut ohne Nachtheil für

meine Behauptungen gefallen lassen. Mag man immer mit dem Namen Perseus mysteriöse Begriffe verbunden haben: das hat man ja wo nicht mit allen, doch mit den meisten mythologischen Personen gethan. Die Form φέρσε aber kann mich vollends nicht wankend machen, da φέρειν und πέρθειν ohne Zweifel von einer Wurzel stammen, und φέρσαι der regelmäßig formirte Aorist von φέρειν ist. Wenn Sie daher meinen, gerade hier könne man meine Behauptung, die Namen der Hesiodischen Theogonie seien Griechisch, recht sehr in Anspruch nehmen: so möchte ich das eben hier am wenigsten zugeben. Indessen darum will und kann ich mich nicht streiten. Denn was Sie sagen, daß viele dieser Namen nur Griechische Formationen und Umbeugungen sind, bin ich so weit entfernt leugnen zu wollen, daß ich darüber nicht den mindesten Zweifel hege. Allein ich habe mich vielleicht nicht deutlich genug ausgedrückt, wenn ich Ihnen Veranlassung gab zu glauben, ich wollte den orientalischen Ursprung vieler Namen in Zweifel ziehen. Nicht dieses wollte ich, da ich vielmehr glaube die ganze griechische Sprache selbst stamme aus dem Orient her, sondern nur das ist meine Meinung, wie ich bereits oben gesagt habe, daß die Namen von den Griechen in der Mythologie so behandelt worden sind, als wären sie ursprünglich Griechisch, d. h. daß man ihnen die Bedeutungen untergelegt hat, welche diese Namen vermöge der Griechischen Sprache haben müssen oder können. Und das bewährt sich dadurch am sichersten, daß, wo die Griechen nun auf jene Namen fortgebaut

haben, sie so ganz Griechische Namen geben, daß man vergeblich nach deren Ursprunge im Oriente suchen würde. Uebrigens kann ich den Schluß nicht zugeben, mit dem Sie Ihre Bemerkung endigen: wenn die zwey Wesen Perses und Perseus aus einer Namenswurzel erwachsen seien, so gehören sie auch beide dahin, wohin ich das eine setze, nehmlich an den Himmel. Dieser Schluß würde nur dann richtig seyn, wenn der Begriff des Himmels schon in der Namenswurzel enthalten wäre: aber da diese bloß den ganz fremdartigen Begriff des durchwandelns, durchdringens hat, so kann ja dieser Begriff auf alles andere, was man durchwandern kann, eben so gut als auf den Himmel passen.

Die *Ἠώς* als Schwester der Sonne zu denken, weil die Morgenröthe der Sonne gleichsam die Hände reicht, hat freilich an sich keine Schwierigkeit: aber eine bedeutende Schwierigkeit entsteht, wenn man sich erklären soll, wie Sonne, Mond und Morgenröthe als drey Kinder derselben Eltern zu denken seien. Daß man Sonne und Mond von denselben Eltern erzeugt werden ließ, ist ganz consequent und passend gedacht. Dieses sind ähnliche und verwandte Wesen; beides Himmelskörper; beides leuchtende Körper. Was aber ist die Morgenröthe? Weder ein Körper, noch überhaupt etwas für sich bestehendes, sondern nur das von der Sonne sich am Horizonte des Morgens verbreitende Licht, mithin etwas zur Sonne gehöriges, und nicht von ihr unterschiedenes, am wenigsten etwas so unterschiedenes, daß es als Schwester der Sonne,

und nicht vielmehr als deren Tochter auftreten müßte. Und warum ist ferner, wenn die Morgenröthe ein so seltsames Vorrecht erhielt, die Abendröthe ganz vergessen worden? Endlich aber sehen wir noch zum Ueberfluß die wahre Morgenröthe in der Person des Phaethon erscheinen, und zwar nun, wie es natürlich und vernünftig ist, als Sohn der Sonne. Diese Gründe, so wie nicht minder die Söhne der Eos, Memnon und Emathion, sind es, welche mich bestimmt haben zu sagen, daß die Eos ursprünglich das frische Wehen der Lüfte, wie auch der Name zeigt, bedeute. Da aber dieses am Morgen beym Aufgange der Sonne am merkbarsten und auffallendsten ist, wurde mit dem Namen die Vorstellung des ersten Morgens, und sodann der Morgenröthe verbunden.

Die physiologischen Erklärungen, die Sie bey der Styx und ihren Kindern anwenden, lasse ich dahin gestellt seyn. Diese Art von Erklärung ist von den Griechen sehr häufig, und nur gar zu häufig gebraucht worden. Aber sie ist neuerer Zeit eigen, und gehört nicht in das System, welches bey dem Hesiodus zu Grunde gelegt ist.

Die Hekate möchten Sie lieber von ἑκὰς ableiten, und dabey an das fernhinwirken denken, so daß niemand weiß woher die Wirkung komme, und wie sie vor sich gehe. Ich kann dieser Ableitung aus dem Grunde nicht beytreten, weil alles, was nur immer von der Hekate berichtet wird, so offenbar auf den Begriff des zulassens hinweist, daß mir kein Zweifel

übrig bleibt, der Name müsse von ἕκητι abgeleitet werden. Hesiodus selbst hat deutlicher und vollständiger, als irgend ein anderer der Alten, das Wesen der Hekate erklärt, und in allem, was er sagt, liegt diese Vorstellung der Zulassung so klar da, daß man deutlich sieht, er habe selbst nichts anders als dieses ἕκητι erklären wollen. Um so eher glaubte ich einer weitläuftigern Erörterung über die Hekate, die Sie vermissen, überhoben seyn zu können. Ohne dieß würde dieselbe außer meinem Wege gelegen haben, wie sie auch jetzt mir außer dem Wege liegt. Allein darauf, daß Sie auch den Apollo Ἕκατος aus jener Namenerklärung gedeutet haben wollen, antworte ich Ihnen sehr gern, daß ich die gewöhnliche Erklärung, der fernhintreffende, auch bey dem Apollo, wie bey der Diana, die nicht mit der Hekate zu verwechseln ist, sehr in Zweifel ziehe. Wie kommt es, daß man ἕκατος, ἑκηβόλος, ἑκατηβόλος, ἑκατηβελέτης, ἑκάεργος überall von dem Apollo, und einen Theil dieser Worte auch von der Diana, nirgends hingegen ein ähnliches Beywort, das mit τῆλε zusammengesetzt wäre, findet? Mich dünkt, dieß könne wohl nicht bloß Zufall seyn. Daher haben wir uns wohl von den Grammatikern etwas weiß machen lassen, wenn wir bisher an das weit hin oder von weitem her treffen, und nicht vielmehr an die ἀγανὰ βέλη, die sanften Pfeile dachten, wodurch beyde Geschwister den Menschen einen ruhigen schmerzlosen Tod nicht sowohl zufügen, als vergönnen, so daß beide Gottheiten eigentlich als die günstigen bezeichnet werden,

deren Pfeile gnädig sind, sie mögen einen sanften Tod, oder auch, wie die der Diana, Linderung anderer Schmerzen gewähren.

Es folgen die Kroniden, bey denen ich den Widerspruch, den ich erfahren würde, wohl vorausgesehen habe, vorzüglich bey der Here. Ich hätte gewünscht, mein verehrter Freund, wenn Sie meine Ansicht, wie ich wohl denken konnte, nicht billigten, daß Sie sie widerlegt hätten. Allein statt dessen fragen Sie mich nur, mir sey also die Ἥρη nicht mehr die erste hera, Herrin und Hausfrau, welche Ideen doch Böttiger so überzeugend aus dem Grundbegriffe der Ehe erwiesen habe. Durch diese Frage schieben Sie mir den Beweis zu, den ich aber zu führen nicht nöthig finde, da ich durch die bloße Frage mich nicht für angegriffen ansehe. Allerdings beantworte ich sie schlechtweg mit Nein, und wiederhole meine Behauptung, unter dem Namen Ἥρη sey in jener alten Urkunde, die ich deutete, und aus der die Hesiodischen und Homerischen Mythen genommen sind, der gesellschaftliche Zustand gemeint. Was aus dieser Here später geworden ist, geht mich hier nichts an. Daß der Begriff der Ehe ganz nahe liegt, indem er schon in dem Begriffe des gesellschaftlichen Zustandes enthalten ist, leuchtet ein, und ich glaube daher um so mehr, ohne Herrn Böttiger zu widersprechen, oder mich durch die vielen Junonen schrecken zu lassen, die Sie gegen mich aufführen, zu dem Zeus fortgehen zu können. Denn bey der Vesta habe ich bloß zu bemerken, daß ich, wer immer die stata mater gewe-

sen seyn mag, diesen Namen bloß als auf die Ἱσίν völlig passend, gewählt habe. Auch bey dem Juppiter nun fragen Sie mich, ob er mir also nicht mehr der Herrgott, Gottvater, vorzugsweise sey. Nein: denn er ist es mir nie gewesen, und war es auch dem alten Verfasser der Hesiodischen Kosmogonie nicht, der von Göttern, als Göttern, gar nichts weiß. Denn wenn auch der Name Götter in dieser Kosmogonie vorkommt, wo findet sich, wenn wir sie nüchtern und ohne etwas, das nicht darin liegt, hienein zu tragen, erklären wollen, auch nur die geringste Spur eines Glaubens an göttliche Wesen? Ich will nicht behaupten, der Erfinder dieser Kosmogonie sey ein Atheist gewesen: aber was er geglaubt habe, wissen wir nicht. Uns zeigt er sich bloß als Philosoph, der den Grund und das entstehen aller Dinge aus natürlichen Ursachen zu erklären bemüht ist. Ihm ist daher Zeus die belebende Kraft, ein Begriff, für den der Name Fervius keineswegs zu enge ist. Aber der Begriff der belebenden Kraft ist so reichhaltig, und die belebende Kraft erscheint in so mannigfachen Gestalten, daß es noth thäte, es würde jede einzelne dieser Gestalten mit einem besondern Namen belegt. Den Juppiter mit den drey Augen, der offenbar ein Indisches Angesicht hat, muß ich mit allen theologischen Ideen, mit welchen die Mythologie so mannigfaltig versetzt ist, geradezu von der Hand weisen. Unternähme ich es, jenes Chaos von seltsam durch einander geworfenen Vorstellungsarten aufzuhellen, so wäre das eine andere Sache. Dann würde ich zeigen müs-

sen, wie hier und da jener ursprüngliche Begriff des Zeus mit andern fremdartigen vereinigt worden sey: und das muß allerdings einmal geschehen, wenn Licht in die Mythologie kommen soll: aber nur so, daß nicht in allem alles gesucht werde, sondern bloß das rechte.

Woher der Name *Ποσειδῶν* wirklich gekommen, geht mich nichts an. Denn, ich wiederhole es, weit bin ich entfernt zu behaupten, was ganz augenscheinlich falsch seyn würde, die Namen der Götter seien alle Griechischen Ursprungs. Aber woher auch immer der Name Poseidon seinen Ursprung haben möge, ein Grieche mußte ihn Griechisch so formen, daß er einen dem Gegenstande angemessenen Begriff gab. Das ist Regel in der ganzen Griechischen Mythologie. Daher bedarf es für alle solche Namen einer doppelten Etymologie, einer Griechischen, und einer ausländischen. Mit der letztern aber habe ich nichts zu thun, da ich nicht, wo der Gott mit sammt seinem Namen hergeholt worden sey, sondern was der, der den Namen Griechisch formte, dabey gedacht wissen wollte, anzuzeigen habe. Der *Ποσειδῶν φυτάλμιος* der Argiver, den Sie anführen, kann für mich nichts beweisen: er beweist nur, daß die Argiver, wie alle Griechen aus den Zeiten, aus denen wir Urkunden übrig haben, höchst schlechte Etymologen waren, wenn sie das Wort *φυτάλμιος* von *ἅλμη* ableiteten. Andere wollten es besser machen, und nannten diesen Poseidon *φοιτάλμιος*, weil er in das Salzwasser zurückgegan-

gen sey: s. Suidas in *φοινάλμιος*, und Moschopulus *περὶ σχεδῶν* S. 193.

Darüber, daß ich den beziehungsreichen Mythus vom Prometheus in einen bloß speciellen Vorfall verwandeln wolle, sagen Sie, möchten Sie fast mit mir zürnen. Freilich sieht meine Deutung sehr prosaisch gegen die Ihrige aus, der ich den Vorzug eine sehr schöne und erhabne Idee zu enthalten, gar nicht streitig machen will. Indessen bitte ich Sie folgendes zu erwägen. Erstens ist es eine bloße Voraussetzung von Ihnen, daß Prometheus als Gott genommen worden sey. Hemsterhuys, den Sie anführen, zum Lucian T. I. S. 197. der Reitzischen Ausgabe, zeigt ja, Lucian lasse den Prometheus gar nicht mit Unrecht sich beklagen, daß man ihm nirgends einen Tempel errichtet habe. Das ganze Alterthum enthalte nichts weiter, was etwa dagegen zu seyn scheine, als die Prometheen zu Athen, sodann einen ihm geheiligten Platz auf dem ritterlichen Kolonos, ferner nach einer Scholiastennachricht gemeinsame Verehrung in der Akademie mit Minerva und Vulcan, und einen Tempel in dem Haine der erstern; nach einem andern Zeugnisse eben der Art, Verehrung auf einem Berge in Arkadien, und endlich, nach einer Erzählung des Pausanias, eine Statue, welche einige für den Aesculap, andere für den Prometheus hielten. Das alles sind nun sehr luftige Beweise, durch welche nichts weiter ausgerichtet wird, als daß man an einigen wenigen Orten den Prometheus als einen Heros verehrt habe. Zu dieser Ehre aber konnte in Griechen-

land, vornehmlich in Athen ich will nicht sagen jedermann, sondern jedes Thier, jeder Stein, jeder alte Topf kommen; wobey ich Sie nur an den *Κεραμεικὸς* zu erinnern brauche. Welche Unzahl von Heroen, von denen nie ein Gebein da gewesen ist, hat nicht die unsagliche Eitelkeit der Griechen erdacht, indem jeder noch so elende Winkel, von den man nicht wußte woher er seinen Namen hätte, sogleich von einem Heros des Namens benannt seyn sollte. Wie viel eher konnte also nicht einem der Sage nach durch die Erfindung des Feuers und vieler andern Künste zum Wohlthäter der Menschen gewordenen Manne eine Heroenverehrung zu Theil werden. Soll aber diese Verehrung, wie Sie wollen, sich auf die Idee des bald lodernden, bald verlöschenden Lebensfunkens bezogen haben: so würde ich das zwar ganz gerne zugeben können, sobald es mir so bewiesen würde, daß die ganze Fabel vom Prometheus in allen ihren Theilen klar und unzweideutig diese Ideen darstellte, was aber durch die *Μηνώνη* und die Fackel noch bey weitem nicht bewerkstelligt ist: aber demungeachtet würde ich diese ganze Deutung doch als in jener alten Mythologie, die ich in meiner Schrift zu erklären unternommen hatte, unzuläßig erkennen müssen, und zwar aus dem ganz einfachen Grunde, weil sie dem Geiste dieser Mythologie, der von allem Mysticismus weit entfernt ist, entgegenläuft. Ich muß mich hier vorzüglich auf den Hauptsatz beziehen, der bey allen Erklärungen, die ich gegeben habe, nie zu vergessen ist, daß andere Erklärungen dadurch gar nicht ausgeschlos-

sen werden, indem sich durchaus überall wahrnehmen läßt, wie derselben ursprünglich ganz einfachen Erzählung oder Lehre theils durch Deutungen der Priester, theils durch Vermischung mit andern ursprünglich fremdartigen Religionsbegriffen ein ganz anderer Sinn untergelegt wurde.

Wie Sie den *Ζεὺς κεράςης*, den Heros *Κεράων*, und die Nektar und Ambrosia genießenden Götter bey dem Hesiodus in Verbindung setzen, gestehe ich, ist mir nicht klar. Der *Ζεὺς κεράςης* ist ein Begriff aus einer ganz andern Lehre, als die ist, welche Hesiodus darstellte: daher, wenn auch irgend eine Lehre jenen *Ζεὺς κεράςης* als einen Mischer des Göttertrankes dargestellt hätte, was mir nicht wahrscheinlich ist, da ich nicht weiß womit man den Nektar hätte vermischen sollen, so würde das doch den Hesiodus nichts angehen, und mithin bey ihm der *Ζεὺς* als Fervius unangetastet stehen bleiben.

Wie aber gar der Heros Keraon, den die Köche verehrten, hierher komme, sehe ich vollends nicht ein. Beym Athenäus wird dieser Heros nicht an der Stelle, die Sie angeben, sondern II. S. 39. C. und IV. 173. F. und beym Eustathius S. 1413, 22. der Römischen Ausgabe, erwähnt.

Vor meinen Grazien scheinen Sie S. 200 sich so zu entsetzen, daß Sie ein Kreuz machen, und mich an die Poeten und Kunstjünger verweisen. Mit diesen denke ich mich sehr leicht zu verständigen, wenn ich ihnen sage, daß die Grazien unstreitig die gelehrigsten und bildsamsten von allen Göttinnen sind, die stets mit

dem Geiste der Zeit und dem Stande der Cultur Schritt halten. Dann, denke ich, werde mir ohne großen Widerspruch eingeräumt werden, daß die ältesten Grazien den Leibreiz wohl eher in Federn und Muscheln und Goldflimmern, als in dem, was auf einer höhern Stufe der Bildung Grazie genannt wurde, gesucht haben mögen. Ich will mich gar nicht auf die tättowirten Bewohnerinnen der Südseeinseln, oder auf unsere buntfarbigen Bauermädchen berufen, die doch gewiß beide den Grazien, wenn sie gleich von deren daseyn nichts wissen, zu huldigen meinen: aber das wird doch erlaubt seyn, die allerfeinsten und gebildetsten unserer Frauen an ihre Ohrringe zu erinnern, einen Schmuck, der noch ganz aus der ersten Wildheit übrig ist, und sich von dem eines durch die Nase gesteckten Ringes oder Knochens nur dadurch unterscheidet, daß er nicht mitten im Gesichte angebracht ist. Noch leichter aber denke ich meine Ansicht zu rechtfertigen, wenn ich mich auf die bekannte Stelle des Pausanias IX. 35. beziehe, aus welcher deutlich hervorgeht, daß die Grazien ihren Namen von dem spenden der Annehmlichkeiten des Lebens überhaupt haben; daher von den Lacedämoniern nur zwey, die Berühmte und die Glänzende, von den Athenern ebenfalls nur zwey, die Mehrerin und die Anführerin, verehrt wurden.

Apollo und Diana sind Ihnen Sonne und Mond. Wenn Sie sich aber erinnern wollen, was Sie in der Symbolik II. 154. f. selbst zugestanden haben, daß den alten Griechen jene Vorstellungsart nicht gewöhnlich gewesen sey, so werden Sie mir zugeben, daß ich

dieselbe ganz bey Seite setzen mußte. Ob Apollo und Diana ursprünglich Sonne und Mond bedeutet haben, ging mich, der ich nur das zu erklären hatte, was die vor mir liegende Urkunde gedacht wissen wollte, nichts an. Und da in dieser jene beiden Wesen bloß als Stellvertreter des Todes erscheinen, von Sonne und Mond aber gänzlich unterschieden werden, so hatte ich es bloß mit der Deutung jenes gegebenen Begriffes zu thun. Daß zu diesem Begriffe die Prädicate passen müssen, welche dem Apollo und der Diana von den Griechen, in wiefern noch nicht fremdartige Religion mit der Verehrung dieser Götter vermischt worden war, beygelegt wurden, versteht sich von selbst. Daher liegt es mir ob, den Einwurf, den Sie mir machen, und der Ihnen eine unauflösliche Schwierigkeit zu haben scheint, zu heben, daß Apollo im ersten Gesange des Ilias Seuchen sende, und daher der wahre λοίμιος, δυςφόνιος sey, gleichwohl aber bey den Arkadiern, weil er in einer Seuche Hülfe geleistet, als ἐπικούριος, und zu Athen als ἀλεξίκακος, nach dem Pausanias VIII. 41, 5. gefunden werde. Wäre doch alles so leicht zu beseitigen, als dieser scheinbare Widerspruch. Es ist durchaus Regel der Griechischen Mythologie, jede Person überall nach dem, was ihr wesentlicher Begriff ist, zu nehmen. Das, worauf dieser Begriff angewendet wird, ist ganz zufällig: und daher kommen, wenn man hierauf sieht, die so häufigen ganz entgegengesetzten Aemter und Beschäftigungen und Wirkungen. Apollo ist der Vernichter. Vernichtet er die Menschen durch Seuchen, so ist er

λοίμιος und δυσφόνιος; vernichtet er die Seuche, so ist er ἐπικούριος und ἀλεξίκακος. So kommt er noch in ganz anderen Beziehungen wieder als ein Vernichter anderer Dinge, z. B. in der Fabel von dem Admet und der Alcestis, vor. Und als Vernichter und Abwehrer des Bösen überhaupt steht er vor den Thüren auf der Straße unter dem Namen Ἀγυιεύς. Darum wird er auch bey jeder Art von Unglück als ἀποτρόπαιος angerufen, und auf die entgegengesetzte Art sagt Kassandra im Agamemnon, Ἀπόλλων, ἀπόλλων ἐμός, „Apollo, mein Vernichter." Eine ganz ähnliche Bewandniß hat es mit dem Päan. Ganz mit Recht, glaube ich, zweifeln Sie, daß der Apollo Päan der Hesiodischen Theogonie angehöre: allein Sie scheinen mir hier übersehen zu haben, daß ich eben dieses schon selbst angedeutet hatte, indem ich ausdrücklich sagte, nachmals sey Apollo auch Päan genannt worden. Uebrigens möchte ich doch nicht mit Ihnen behaupten, der Gedanke, daß der Tod von den Uebeln des Lebens heile, sey aus der Orphischen Theologie genommen, und habe nicht in allgemeiner Volksansicht der Griechen gelegen. Dieser Gedanke ist allen leidenden so natürlich, daß er wohl nicht erst aus der Orphischen Theologie geschöpft zu werden braucht. Ich halte es daher gar nicht für mythologisch, wenn Euripides im Hippolytus V. 1373 sagt:

καί μοι θάνατος Παιὰν ἔλθοι,

oder Aeschylus beym Stobäus Serm. 121.

ὦ θάνατε Παιάν, μή μ' ἀτιμάσῃς μολεῖν·
μόνος γὰρ εἶ σὺ τῶν ἀνηκέστων κακῶν
ἰατρός, ἄλγος δ' οὐδὲν ἅπτεται νεκροῖς.

Eine Menge ähnlicher Stellen geben Valckenär zu dem Verse des Euripides, und Gataker Adv. Misc. S. 508. Merkwürdig übrigens für den Begriff von Apollo und Diana ist, was Proklus in der Chrestomathie von den Gedichten, welche Päanen genannt wurden, sagt: ὁ δὲ παιὰν ἐςὶν εἶδος ᾠδῆς εἰς πάντας νῦν γραφόμενος θεὺς· τὸ δὲ παλαιὸν ἰδίως ἀπενέμετο τῷ Ἀπόλλωνι καὶ τῇ Ἀρτέμιδι, ἐπὶ καταπαύσει λοιμῶν καὶ νόσων ᾀδόμενος. Hier wird nun gar auch Diana zugleich mit dem Apollo als Vernichterin von Pest und Krankheit dargestellt. Wie Sie dieses erklären, weiß ich nicht, obwohl ich nicht zweifle, daß es Ihnen an einer Erklärung nicht fehlen werde: das aber scheint mir doch einzuleuchten, daß die Worte des Proklus auf die allereinfachste Weise mit der Ansicht übereinstimmen, die ich aufgestellt habe. Erlauben Sie, daß ich darüber noch einiges hinzufüge, da gerade der Mythus des Apollo und der Diana zu den allerschwierigsten gehört. Daß diese beiden Gottheiten ursprünglich Sonne und Mond gewesen seien, davon kann ich mich auf keine Weise überzeugen. Erstens erfordert jene Meinung, daß man etwas annehme, was aller Natur zuwiderläuft. Denn daß, wie Sie in der Symbolik II. 154. behaupten, der Begriff des Sonnengottes bey dem Apollo nach und nach in den Hintergrund gedrängt worden, und dagegen die Eigenschaft der Weissagung so sehr hervorgetreten sey, daß man noch einen besondern Sonnengott annehmen mußte, (und ganz dasselbige würde mit der Diana der Fall seyn) dieses halte ich für so unnatürlich, daß

ich kaum anstehen möchte, es für unmöglich zu erklären. Götter, die man mit leiblichen Augen nicht bloß sehen kann, sondern täglich am Himmel stehen sieht, können nicht so verschwinden, daß von ihnen nichts als eine weit aus der Ferne her aufgesuchte Eigenschaft, über die sie selbst in Vergessenheit geriethen, übrig bliebe. Weit leichter kann umgekehrt ein abstracter Begriff, wenn er in einem sichtlichen Bilde dargestellt worden, sich verlieren, und von dem Bilde so verdunkelt werden, daß man gar nicht mehr weiß, was eigentlich ursprünglich mit diesem Bilde gemeint war. Zweitens würden die beiden Namen Apollon und Artemis so ganz aus aller Ordnung und Regel der Griechischen Mythologie heraustreten, wenn sie Sonne und Mond bezeichnen sollten, daß gar nicht einzusehen wäre, wie diese Himmelskörper zu Namen gekommen seyn sollten, die nicht bloß von ihrem sichtbaren Wesen, sondern sogar von ihrem Wesen überhaupt kaum eine leise mühsam zu errathende Spur enthielten. Weit eher wollte ich mir gefallen lassen, daß, wenn Diana der Mond seyn soll, man sie und den Apollo als den Vollmond und Neumond deutete. Dann würden die Namen völlig der Sache angemessen seyn, und auch das Zwillingsverhältniß beider sehr gut passen. Drittens endlich ist der ganze Mythus von Apollo und Diana, wenn sie Sonne und Mond seyn sollen, so verworren und unklar, daß man ihn kaum einigermaaßen durch jene Methode aufhellen kann, von der ich weiter oben gesprochen habe, die scheinbar von dem ganz richtigen Satze ausgehet, daß,

wenn zwey Dinge einander gleich sind, und das eine derselben einem dritten gleich ist, auch das andere diesem dritten gleich seyn müsse, dabey aber nicht bedenkt, daß sie von diesem Satze einen ganz unerlaubten und logisch unrichtigen Gebrauch macht, indem sie von der Identität des Merkmals auf die Identität des Gegenstandes, dem das Merkmal zukommt, schließt. Alles dieses nöthigt mich zu glauben, daß dieser Mythus gerade von der entgegengesetzten Natur seyn, und vielmehr einen ganz abstracten Begriff enthalten müsse. Denn nur bey einem solchen ist es denkbar, wie er bey vielartiger Anwendung so vielartige Deutungen erhielt, daß man, indem man auf die einzelnen Fälle der Anwendung sah, am Ende das allgemeine, was den Grund der Anwendung enthielt, aus den Augen verlieren konnte. Jener abstracte Begriff kann nun nach dem Princip der Namenerklärung, das sich überall in der Mythologie bewährt, kein anderer seyn, als der des wandelbaren und unwandelbaren, des abnehmens und des unversehrtbleibens, oder activ, wie gewöhnlich die mythologischen Ideen, genommen, des vernichtens und des erhaltens, einer vernichtenden und einer erhaltenden Naturkraft. Von diesem Gesichtspuncte aus wird sich, wie ich glaube, das, was ich in der Abhandlung gesagt habe, noch schärfer auf folgende Weise bestimmen lassen. Die vernichtende Naturkraft ist die Ursache des natürlichen Todes: daher diesem Apollo vorsteht, indem er mit sanften Pfeilen das Leben endigt. Eben dieselbe Naturkraft vernichtet alles, was geworden ist, gutes und böses. Da-

her erscheint einmal Apollo als Urheber des bösen, und zwar in dem schon erwähnten Amte als Vorsteher des Todes, indem er Seuchen schickt; ein andermal als Abwender des bösen, indem er Seuchen, und jedes andere Uebel, vernichtet. Weil aber nichts absolut untergeht, sondern immer an die Stelle des vernichteten etwas anderes tritt, mithin bey jedem sich ereignenden Untergange einer Sache vorauszusehen ist, daß etwas anderes darauf folgen werde, so ist Apollo auch zugleich Vorsteher der Weissagung, und zwar wie der Mythus ganz richtig sagt, nicht weil er selbst wüßte, was kommen würde, (denn er weiß nichts) sondern weil der Zeus, die lebendige Kraft, die das, was kommen soll, erzeugt, es ihm sagt: mit andern Worten, aus dem Untergange läßt sich voraussehen, daß die stets rege Lebenskraft der Natur etwas anderes hervorbringen werde. Daher sagt Aeschylus:

πατρὸς προφήτης δ' ἐςὶ Λοξίας Διός.

S. Macrob. Sat. V. 22. Mit diesem Amte eines Verkündigers dessen, was Zeus im Sinne hat, hängt nun auf eine ganz natürliche Weise die Vorsteherschaft der Dichtkunst zusammen, da auch die Dichter von Gott begeistert das verborgene und künftige ahnden, ja da ursprünglich nur die Diener und Priester der Götter Dichter waren. Artemis, als die erhaltende Naturkraft, durch welche troz aller scheinbaren Vergänglichkeit doch das ganze unversehrt bleibt, ist nun überhaupt Vorsteherin alles dessen, was unversehrt ist oder seyn soll: also zuerst der Jungfrauschaft, wes-

halb sie auch selbst Jungfrau ist; zugleich aber auch der Geburten, weil dadurch das Geschlecht erhalten wird, und vor dem Untergange bewahrt. Von diesem Amte dürften sich wohl ihre Pfeile, als Symbole der Geburtsschmerzen herschreiben. Auch dieses sind sanfte Pfeile, da sie die Geburt zu Tage fördern, und so das Geschlecht erhalten. Weil aber oft auch die Geburt den Frauen den Tod bringt, mag wohl der Artemis das außerdem ihrem Wesen fremde tödten der Frauen beygelegt, und dann überhaupt auf den natürlichen Tod derselben ausgedehnt worden seyn, indem durch Misdeutung des Mythus beiden Geschwistern nach ihrem Geschlecht der natürliche Tod der Männer und der Frauen beygemessen wurde. Da die Geburtsschmerzen durch die Geburt aufhören, so ist es ganz in dem Geiste der alten Poesie gedacht, dieses aufheben und vernichten der Geburtsschmerzen durch das erlegen reißender Thiere zu bezeichnen, und so ist denn die Ἄρτεμις θηροφόνη nichts anders als die Vernichterin der Geburtsschmerzen. Auf diese Art wurde sie, wie es scheint, zur Jägerin, und, ohne weitere Rücksicht auf die metaphorische Bedeutung dieser Benennung, zur Vorsteherin der Jagd. Wiederum aber paßte ihr Name, als der erhaltenden Naturkraft, auch auf die Ephesische Göttin, welche die gesammte Natur vorstellt, und so erschien die Artemis als die Natur, aber nur in sofern, als derselben das Prädicat der Erhalterin zukommt. Ein ähnliches ganz orientalisches Symbol ist die Ἄρτεμις ταυροπόλος, die, nach einem Fragmente des Apollodor,

als Stier alles umkreiset. Wahrscheinlich war auch sie die Göttin der starken, überall befruchtenden und alles erhaltenden Natur, und in dieser Eigenschaft hieß sie mit Recht Ἄρτεμις. Wie wenig aber die Griechen sich um den wahren Sinn des Mythus bekümmerten, zeigt eine Stelle des Sophokles im Ajax V. 172. In der Orphischen Theologie, die auf Pantheismus hinausläuft, mußte es genug Beziehungen geben, in welchen auch die Sonne Ἀπόλλων genannt werden konnte. Daher denn auch Orpheus lehrte, (Fragm. p. 486):

ἥλιος, ὃν καλέουσιν Ἀπόλλωνα κλυτότοξον
Φοῖβον ἑκηβελέτην.

So ist eine dieser Beziehungen in folgenden Versen angedeutet: (Fragm. p. 463).

τήκων αἰθέρα δῖον, ἀκίνητον πρὶν ἐόντα,
ἐξανέφηνε θεοῖς Ὥρον κάλλιςον ἰδέσθαι,
ὃν δὴ νῦν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον.

Dadurch war aber schon der Weg gebahnt, die Schwester desselben mit dem Monde in Beziehung zu bringen, obwohl hiervon in den Orphischen Fragmenten nichts vorkommt. Aus dieser Lehre nun, vermuthe ich, habe sich nach und nach, als sie, durch die Philosophen vorzüglich, anfing mehr bekannt zu werden, die Vorstellung gebildet, die man bey den neuern findet, daß Apollo und Diana Sonne und Mond bedeuten. Doch genug hiervon.

Es folgen Mars und Minerva. Von Mavors habe ich eine aus dem Lateinischen genommene Etymologie angegeben, ob die wahre oder nicht, mögen

die entscheiden, welche das Etruscische, das wir noch so wenig kennen, besser zu beurtheilen verstehen. Daher muß ich freilich die Frage, wo wir mit dem alten Mamers hinsollen, unbeantwortet lassen. Aber was hat das mit dem Mythus zu thun, wenn man einen Namen aus einer noch sehr unbekannten Sprache zu deuten sich nicht getraut? Bey der Minerva fragen Sie, ob ich in dem ἐκ κορυφῆς des Homerischen Hymnus etwas unhomerisches finde. Allerdings: und das, wie ich glaube, mit um so größerm Rechte, da in einem Fragmente der Theogonie bey dem Galen, das Ruhnkenius zu V. 927 behandelt, πὰρ κορυφήν steht, was Näke nicht beachtet hat, dessen mythologische Ansichten übrigens, die Sie nicht theilen mögen, ich nicht tadeln kann.

Bey dem Vulcan scheinen Sie sich sehr zu wundern, daß ich den Phthas, den großen Gott von Memphis, so tief erniedrige. Die Vorrathskammer von Waffen, welche Sie mir in diesem einen Aegyptischen Worte zeigen, schreckt mich im geringsten nicht. Den Phthas lasse ich in Ehren: denn ich habe von dem Hephästos der Griechen, nicht von diesem Aegyptischen Gott geredet. Der Griechische Hephästos spielt gar keine so große Rolle unter den Göttern; er wird gar nicht so häufig und in so hohem Grade verehrt, wie viele andere; er hat durchaus keinen höhern Rang, als ich ihm gegeben habe. Wenn in den Lehren der Mysterien, oder in den Systemen einiger Philosophen ihm ein weiterer Wirkungskreis zugeschrieben wird, so hat das mit der alten Kosmogonie, welche uns bloß

ächt Griechische Begriffe giebt, nichts zu schaffen, und da ich diese Kosmogonie, nicht aber jene mystischen Lehren zu erklären hatte, konnte ich auch auf das keine Rücksicht nehmen, woran in jener Kosmogonie nicht gedacht wurde.

Eben so geht es mir mit dem Mars und der Venus. „Wenn der alte Römer," sagen Sie, „in „der Circensischen Pompa den Mars der Venus ge„sellte, so erinnerte das an höhere Begriffe von bey„den, an Begriffe, die aus Pelasgischen Priesterleh„ren stammten, und im Samothracischen System „war Harmonia auch kosmogonisch genommen." Ich muß offenherzig gestehen, daß dieses in der Mythologie ordentlich einheimisch gewordene Wort erinnern, so wie mehrere gleichbedeutende Ausdrücke, mir allemal eine sehr unangenehme Empfindung macht. Denn es enthält nichts als den höchst unklaren und unbestimmten Begriff, daß etwas mit etwas anderm in einer Beziehung stehe: ob aber diese Beziehung Identität, Abstammung, Verwandschaft, Aehnlichkeit, oder was sonst sey, erfährt man dadurch nicht: und darauf kommt doch alles an. Gesetzt nun, daß die Verbindung von Mars und Venus in der Circensischen Pompa wirklich, wie Sie meinen, aus einer Pelasgischen Priesterlehre abstammt, wovon ich jedoch den klaren Beweis noch vermisse, was hat das mit dem Hesiodus zu schaffen? Daß Sie des Empedokles Philosopheme, und das Geschwätz des Julian hier nicht herziehen wollen, billige ich recht sehr: aber nun fahren Sie fort: „wenn aber Hesiodus hier nach Sa-

„mothracischer Anordnung dem Mars die Venus als „Gattin gesellt (Symbolik II. 501) dann sind wir „doch wohl berechtigt, anzunehmen, daß auch Sa= „mothracische Vorstellungen in dem Wesen selbst ver= „borgen liegen." Wo, frage ich Sie, nennt Hesio= dus die Venus Gattin des Mars? Nichts sagt er, als, sie gebar ihm den Phobos, den Deimos, und die Harmonia. Aber das konnte sie ja auch, ohne seine Gattin zu seyn. Daß sie seine Gattin gewesen sey, schließen Sie in der Symbolik daraus, daß V. 945 die Gattin des Vulcans eine Grazie ist. Aber muß denn, wenn Vulcan nicht der Gatte der Venus ist, darum Mars es seyn? Kann sie denn nicht, wie andere Göttinnen, auch gar keinen Gatten haben? Einen solchen Schluß zu wagen, habe ich nicht Kühn= heit genug: vielmehr würde es mich befremden, wenn Hesiodus, der sonst meistens die Gattin ausdrücklich bezeichnet, dieses gerade hier nicht gethan hätte, wo etwas darauf ankam, da er einen von der gewöhnlichen Meinung abweichenden Mythus aufstellte.

Nicht mit Unrecht werfen Sie mir vor, daß ich den Merkurius bloß als κερδῷος dargestellt habe. Ich hob den wichtigsten und bekanntesten Theil seines Wesens hervor, anstatt daß ich hätte sagen sollen, er repräsentire überhaupt die Industrie, von welcher Art sie auch seyn möge. Daher ist er der Erfinder von allerley Künsten und Geschicklichkeiten; daher Vor= steher alles handelns und unterhandelns und doll= metschens. Daher auch Bote und Dollmetscher der Götter. Daher auch Vorsteher der Träume, als

welche aus der Unterwelt gesandt werden, und das verborgene kund thun. Daher auch ist er der nächtliche und unterirdische, und wie er die Schatten aus der Unterwelt heraufführt um das verborgene zu verkündigen, z. B. den Schatten des Darius in den Persern, so führt er auch die Seelen der verstorbenen in die Unterwelt hinab, was, wenn man die Stelle Odyß. ω. 1 ff. genau betrachtet, wenigstens in dem Griechischen Mythus ursprünglich von den im Traume erscheinenden Seelen hergenommen seyn dürfte.

Vom Dionysos habe ich eine Griechische Etymologie angegeben, ohne damit behaupten zu wollen, daß der Name wirklich Griechisch sey. Ich habe dieß oben schon mehrmals bemerkt, daß ich die wahre Abstammung vieler Götternamen aus orientalischen Sprachen gar nicht in Zweifel ziehe, die Griechen aber haben diese Namen ihrer Sprache angepaßt, und ihnen daher Griechische Ableitungen untergelegt, und eine solche glaubte ich auch hier aufstellen zu müssen. Dabey bleibt *Δεύνυσος* ungekränkt, und wer von den Griechen diese Form brauchte, hatte auch wieder einen Grund dafür. Was Sie von dem Kadmus sagen, schon sein Name müsse uns auf ein uraltes System führen, das aus Phönicien und Aegypten über Samothracien nach Böotien sehr consequent fortgeleitet worden sey, dagegen habe ich nichts einzuwenden. Allein ich darf doch fragen, was denn wohl älter sey, die ganz einfache Deutung des Mythus, der, wie Sie selbst zugeben, mit der Naturgeschichte des Weinstocks zusammenhängt, oder die höhere Ansicht, die man her-

nach in den Lernäen, wie Sie sagen, gefaßt hat? Offenbar, dächte ich doch, wären wir in einer so alten Urkunde, als dem Hesiodus zu Grunde liegt, nicht befugt das neuere anzunehmen, sondern müßten vielmehr, wenn wir nach dem uralten fragen wollten, uns an das halten, was da seyn mußte, ehe jene höhere Ansicht entstehen konnte.

Ob wir die unsterbliche Libera in der Ariadne vergessen müssen oder nicht, kann mich wenig kümmern, da ich nach meiner Ansicht der Hesiodischen Mythologie gar keinen Grund habe an sie zu denken. Den Vers,

τὴν δέ οἱ ἀθάνατον καὶ ἀγήρω θῆκε Κρονίων,

erkläre ich freilich nicht, wie der Scholiast, dessen Sie erwähnen, von dem seit seiner Erfindung unvergänglichen Weinbau. Dieß wäre allerdings eine höchst abgeschmackte Erklärung. Der Sinn, den ich in diesem Mythus zu finden glaube, ist, vollständig ausgedrückt, dieser. Die Tochter der Dauer, Ariadne, die Stärke vermählt sich dem Weine, weil er durch Alter stärker wird, und diese ist unsterblich, weil der Wein nie durch zu langes aufbewahren, wie andere Dinge, seine Kraft verliert, sonden immer besser wird. Sie stellen eine andere Erklärung auf, es sollen durch die Ariadne bleibende Feste der Weinlese (denn so möchte ich es schärfer und bestimmter ausdrücken) angedeutet werden. Dagegen ist an sich nichts einzuwenden: aber eben so wenig kann, glaube ich, auch gegen meine Erklärung etwas eingewendet werden. Denn wenn Sie sagen, alles, was man vom Minos

wisse, fordere gebieterisch eine historische Person unter diesem Namen zu verstehen, das bin ich so weit entfernt leugnen zu wollen, daß ich es vielmehr für sehr wahr halte. Aber erlauben Sie mir hierbey zu wiederholen, was ich theils schon oben, theils in der zweiten meiner Abhandlungen auf Veranlassung der Io und des Inachus gesagt habe, daß die Identität des Namens in der Mythologie durchaus nicht berechtigt auf die Identität der Sache zu schließen. Es ist dieses ein Satz, der nicht oft genug wiederholt werden kann, und dessen Vernachläßigung von den ältesten Zeiten her die Mythologie in Verwirrung gebracht hat. Minos ist, wie mir das Wort anzudeuten scheint, der bleibende. So kann nun das bleiben selbst, so kann eine lange Zeitperiode, so kann der ewige Todtenrichter genannt werden, auch ohne daß alles dieses ursprünglich eine Person war, obwohl nachmals, da der Minos in Kreta als eine so vorzügliche Person sey es durch Mythus oder durch Geschichte hervorgetreten war, jeder Grieche bey diesem Namen nur an den König von Kreta dachte.

Die Deutungen, die Sie von der Circe, dem Aeetes, der Idyia und Medea geben, sind geistreich, und können in einem theologischen System ihre Richtigkeit haben. In einem solchen System will ich sie daher gern gelten lassen, aber zu dem Geiste der Hesiodischen Mythologie passen sie nicht, und deshalb muß ich für diese Mythologie bey meiner Erklärung beharren.

Die Deutung der vier Töchter des Kadmus bey

dem Olympiodor ist witzig, schmeckt aber sehr nach neuerer Griechischer Philosophie, und will nicht recht zu dem Kadmus passen. Uebrigens kann ich auch hier die höhern Beziehungen, die Sie in diesem Mythus finden, sobald von dem Hesiodus und seiner Urkunde die Rede ist, aus demselben Grunde nicht gelten lassen, weil auch sie zu dem Geiste derselben nicht passen.

Daß Memnon schön heiße als Sohn der Morgenröthe bin ich gar nicht Abrede: ja er war nach den Alten nicht, als ein Aethiopier, schwarz, sondern von sehr weißer Haut, wie neulich Näke im Chörilus S. 185. gezeigt hat. Allein dieß, glaube ich, steht der Erklärung von Ἠώς, die ich gegeben habe, nicht entgegen. Denn ich leugne gar nicht, daß von der Morgenluft auch überhaupt die Frühe, und mit ihr die Morgenröthe Ἠώς genannt worden. Da würde mich ja schon die ῥοδοδάκτυλος Ἠώς des Homer widerlegen können. Ich zweifle daher gar nicht, daß später, nachdem einmal nicht bloß die Frühe, sondern auch die Morgenröthe Ἠώς genannt wurde, man den Memnon für den Sohn der Morgenröthe nahm, und daher ihm auch besondere Schönheit beylegte.

Für meine Erklärung von Ἰάσων spricht die Ἰασώ im Plutus des Aristophanes. Den Namen Ἰασίων möchte ich eher mit ἰότης verwandt glauben, und Lubentinus übersetzen.

Die Seerobben, φῶκαι, scheinen mir nicht wohl mit dem Phokus in Zusammenhang gebracht werden zu können. Ueberdieß paßt das ganze Geschlecht des

Phokus durchaus zu meiner Erklärung. Der Name Peleus war allerdings geeignet, zu manchen scherzhaften Wortspielen Anlaß zu geben. Indessen glaube ich doch, daß die wahre Wurzel desselben das Verbum πάλλειν, πῆλαι ist. Von eben diesem Verbum scheint auch πηλὸς herzukommen, und eigentlich den mit Wasser zusammengerührten Thon zu bedeuten. In so fern ist der Scherz, daß man aus dem Οἰνεὺς keinen Πηλεὺς machen solle, auch etymologisch richtig. Uebrigens erwähnt denselben Eustathius nicht an der von Ihnen angegebenen Stelle, sondern zu Ilias IX. S. 772, 37. der Römischen, und 680, 43. der Basler Ausgabe, aus dem Athenäus IX. p. 383. C.

Der fromme Aeneas mag wohl anfangs bloß wegen seiner Anhänglichkeit an den Liebhaber so genannt worden seyn, den er aus den Flammen rettete: dafern nicht diese Geschichte erst von den Sängern des Troianischen Krieges erfunden worden ist. Daß Sie mich an das Jonische Wort ἴδη erinnert haben, dafür bin ich Ihnen recht sehr verbunden. Unstreitig ist dieses der Grund von der Benennung der Berge, welche den Namen Ida führen. Und so stehe ich gar nicht an den Namen Gnarius mit Silvia zu vertauschen, was zu der Fabel eben so gut paßt, und nun anzeigt, daß dergleichen Dinge im Dunkel des Waldes verübt worden seyen.

Die theologische Deutung der Irrfahrten des Ulysses, die Sie anführen, mag in ihren Würden bleiben, sobald wir sie nur nicht in die Hesiodische Theogonie, deren Geiste sie zuwider ist, hineintragen.

Was Sie von dem Ende der Theogonie sagen, hat meine völlige Zustimmung. Man sieht offenbar, wie das Gedicht eigentlich gar kein Ende hat, sondern sich in kleine Bruchstücke verliert, die keinen andern Zusammenhang mit dem ganzen haben, als daß sie scheinen die Genealogien ins unendliche fortsetzen zu wollen. Ich glaube daher auch selbst, daß aus andern dem Hesiodus zugeschriebenen Gedichten die Theogonie, die mehrere Ueberarbeitungen erfahren hat, beliebig von dem oder jenem Rhapsoden weiter ausgesponnen wurde, so wie auch mitten in dem Gedichte selbst, wie ich bereits in der Vorrede zu den Homerischen Hymnen gesagt habe, andere die Sache anders ausmalten. Auch zeigen uns einzelne Bruchstücke, wie das, welches Ruhnkenius und Wolf zu V. 927. anführen, wie mit der Theogonie umgegangen worden. Den Tyrsenern übrigens reden Sie sehr nach meinen Wünschen das Wort, und, sollten alle Stränge reißen, was ich gar nicht fürchte, so bliebe ja noch immer übrig zu sagen, es komme hier nicht auf das an, was von der Geschichte wahr sey, sondern auf das, was man für wahr gehalten habe.

Sie sehen, hochgeachtetster Herr und Freund, was ich zur Rechtfertigung sowohl meiner Ansicht der Mythologie überhaupt, als der von mir gegebenen Erklärung der Hesiodischen und anderer Mythen zu sagen habe. Lassen Sie mich nun noch zum Schluße den ganzen Zustand würdigen, in dem sich die Mythologie jetzt befindet. Ich darf hierbey wohl unsre beiden Ansichten als den Stoff, über den ich zu sprechen habe,

zu Grunde legen. Denn von der Ihrigen scheinen die neuern Bearbeiter dieser Wissenschaft nicht eben wesentlich abzuweichen. Die meinige aber steht ihr gerade entgegen, und, so sicher ich seyn zu dürfen glaube, daß sie sich nach und nach bewähren wird, so wundere ich mich doch gar nicht, wenn sie nicht schnell Glück macht, und wenn die, welche ihr nicht geradezu abgeneigt sind, wie z. B. Herr Ast in der neuen Wiener Zeitschrift, theils meine Meinung noch hier und da misdeuten, theils sich mehr zu der entgegengesetzten Meinung hingezogen fühlen. Ueber das Verhältniß nun beyder Ansichten zu dem Gegenstande selbst, und über das, was an einer jeden dieser beyden Ansichten zu vermissen ist, uns gehörig zu orientiren, das ist es, was ich jetzt versuchen will, und was, wenn es mir gelingt, den Weg zeigen muß, welchen man bey der Mythologie, wenn man zum Ziele kommen will, einzuschlagen hat. Mit meiner Ansicht, die sich gleich selbst als die beschränktere angiebt, will ich anfangen: dann werde ich zu der Ihrigen, welche die gesammte Mythologie umfaßt, fortgehen können.

Das Resultat der von mir aufgestellten Ansicht nun ist kürzlich dieses. Die Mythologie ist das, was die Römer rerum divinarum et humanarum scientiam nannten, d.h. eine Erklärung des Ursprungs und Zusammenhangs der physischen sowohl als moralischen Welt, und dessen, was sich in ihr begeben hat. Sie thut dieß ganz einfach dadurch, daß sie alle Dinge, von denen sie spricht, personificirt, und mit solchen Namen belegt, welche das Wesen derselben bezeichnen.

Der Name kann nach seiner verschiedenen Ableitung oder seiner Vieldeutigkeit verschiedenes, aber in jedem einzelnen Falle nur eines bedeuten. Die Identität des Namens bezeichnet bloß die Identität des Prädicats, aber nicht immer die Identität der Sache, welcher das Prädicat zukommt.

Obwohl ich dieses für das Wesen aller Mythologie halte, so habe ich diese Sätze doch bloß für die Griechische Mythologie, und zwar nur für die eigentliche und ursprüngliche Griechische Mythologie aufgestellt. Unter dieser aber verstehe ich alles, was mit Griechischen Namen als wirklicher Mythus, d. h. als von Alters her überlieferte Sage feststeht. Mithin ist davon ausgeschlossen erstens, alles was über jene Sage hinaus bey andere Völkern, von denen es hergenommen seyn mag, liegt; zweitens alles, was von Griechen selbst sey es in Mysterien oder von Historikern, Philosophen, und Grammatikern daran gedeutet worden ist; drittens alles was von Dichtern um die Sache auszuschmücken hinzugedichtet worden.

Wenn nun gleich das, was ich hier mit der Benennung Griechischer Mythologie belegt habe, ein oder mehrere consequent durchgeführte und in sich selbst wohl zusammenhängende Systeme geben mag, so gehört doch auch alles das, was ich so eben davon ausgeschlossen habe, in sofern wiederum dazu, als es mit jenen Systemen von außenher zusammenhängt, und in sie verflochten worden ist. Soll es daher ausgeschlossen werden, und das muß es, wenn diese Systeme nicht in Verwirrung und Unordnung kommen

sollen, so ist die gegebene Ansicht von Griechischer Mythologie zu enge, und umfaßt nur einen kleinen Theil des ganzen, das nicht einmal da, wo das von außen hineingetragene zu seiner Aufhellung dienen könnte, völlig erklärt werden kann.

Diesen Mangel gestehe ich ein.

Nun lassen Sie mich Ihre Ansicht betrachten. Ihnen ist die Mythologie symbolisch ausgedrückte religiöse Poesie des gesammten Alterthums, die, weil sie sich theils auf eine allgemeine Natursprache gründet, theils aus einer gemeinsamen Quelle geflossen ist, ein unzertrennbares ganzes ausmacht. Jeder Name, jedes Symbol läßt zu gleicher Zeit mannigfache Deutungen und Beziehungen zu. Die Gleichheit und Aehnlichkeit der Namen und Symbole weist auf gleiche und ähnliche Ideen hin, welche überall und zu allen Zeiten dieselben sind, aber, weil sie Ideen religiöser Poesie, d. h. mystische Ideen sind, nicht auf klare Begriffe gebracht, sondern bloß unmittelbar angeschaut werden können.

Dieser Ansicht steht nun folgendes entgegen. Erstens kann ich die Definition nicht für richtig erkennen. Denn wenn das eigentliche Wesen der Mythologie, wie ich oben erwiesen zu haben glaube, in Philosophemen besteht, so ist dieses hier übergangen, und dagegen bloß ein einseitiger Charakter derselben, die religiöse Poesie, in die Definition aufgenommen. Zweitens, indem jeder Name und jedes Symbol zu gleicher Zeit mehrere Deutungen zuläßt, und aus der Gleichheit oder Aehnlichkeit der Namen und Symbole

auf die Identität der Idee an allen Orten und zu allen Zeiten geschlossen wird, vermischen sich die Mythen aller Völker, aller Orte, aller Zeiten so untereinander, daß keine Unterscheidung mehr möglich bleibt. Drittens endlich, da nach dieser Ansicht mystische Ideen der eigentliche Gegenstand der Mythologie sind, und sie bloß auf unmittelbare Anschauungen ausgeht, entsagt sie freywillig allen Ansprüchen auf Darlegung bestimmter Begriffe.

Das Resultat von diesem allen ist folglich kein anderes, als daß eine nach dieser Ansicht behandelte Mythologie durch ihre Erklärung der Mythen doch nichts klar macht, sondern sich einzig damit beschäftigt, überall auf die wirkliche oder eingebildete Identität und Verwandschaft der Mythen hinzuweisen.

Wenn demnach die erstere Ansicht zwar das gute hat, daß sie das, was sie zu erklären unternimmt, fest und bestimmt erklärt, dagegen aber sich dem Vorwurfe aussetzt, nur auf ein einziges Volk sich zu beschränken, und auch bey diesem sehr vieles unerklärt auf die Seite zu schieben; die andere Ansicht hingegen zwar den Vorzug hat, alle Völker und Zeiten zu umfassen, aber auch wieder den Nachtheil, eigentlich gar nichts zu erklären: so folgt, daß noch etwas anderes geschehen müsse, welche das gute von beyden Ansichten vereinige, das aber, was an jeder von beyden getadelt werden kann, vermeide.

Worin nun dieses bestehe, was zu diesem Behufe geschehen muß, wird sich aus dem, was oben von

Mythologie überhaupt gesprochen worden, leicht auffinden lassen.

Es ist aber gezeigt worden, daß das Wesen der Mythologie in Philosophemen über den Ursprung und Zusammenhang der Welt und der menschlichen Dinge besteht.

Ob es sich nun wohl denken läßt, daß andere Völker und andere Zeiten anders über diese Gegenstände philosophirt haben mögen, so zeigt doch die Geschichte sowohl als die Mythologie selbst, daß immer ein Volk von dem andern seine Philosopheme überkommen habe, und mithin dieselben insgesammt aus einer gemeinsamen Quelle geflossen seien. Es muß also von dem höchsten Interesse seyn, zu der ersten Quelle zu gelangen, und von da aus den Gang zu verfolgen, den jene Philosopheme in verschiedenen Zeiten und bey verschiedenen Völkern genommen haben. Dabey versteht sich von selbst, daß jene erste Quelle sorgfältig erforscht, geprüft, und ihr Inhalt auf klare Begriffe gebracht werden müßte; nicht minder müßte alles, was daraus hergeleitet worden, mit der strengsten historischen Kritik untersucht werden, damit jede Abweichung, jede Veränderung, jeder neue Zusatz klar an das Licht käme.

Wenn das von mir für die Griechische Mythologie aufgestellte Princip der Personificirung unter Namen, welche das Wesen der Sachen bezeichnen, auch für jede andere Mythologie, wie es wahrscheinlich ist, gilt, so würde sich die verlangte Ableitung der gesammten Mythologie aus einer gemeinsamen Quelle,

wenn man bloß die Sache an sich betrachtet, so weit die noch vorhandenen Spuren reichen, sehr wohl bewerkstelligen lassen. Allein es tritt ein fast unüberwindliches Hinderniß dadurch entgegen, daß zu dieser eigentlichen und wahren Mythologie noch drey fremdartige Dinge hinzugetreten sind, die sich so mit ihr vermischt haben, daß ihre Trennung, auf die gleichwohl alles ankommt, höchst schwierig ist.

Das erste Hinderniß geben die Deutungen. Sobald die ursprünglich in den Mythen enthaltene Lehre durch ihre Verbindung mit der Religion stehend worden war, gerieth ihr eigentlicher Sinn in Vergessenheit, und indem man sie bloß für Religionslehre nahm, und aus religiösen Begriffen zu deuten versuchte, entstand Mysticismus. Dieß ist nicht bloß in Griechenland in den Mysterien der Fall gewesen, sondern auch die Indische Mythologie ist, wie ich schon oben gesagt habe, nichts als eine mystische Priesterdeutung einer alten weit verschiedenen Mythologie. Zu diesen esoterischen Deutungen kommen nun noch die exoterischen der Historiker, Philosophen, und Grammatiker hinzu, die, wenn auch zum Theil auf andern Principien beruhend, doch dem Resultate nach von jenen nicht verschieden sind, indem auch sie größtentheils nichts sind als Misdeutungen des ursprünglichen und wahren Sinnes der Mythen.

Das zweite Hinderniß, vorzüglich in der Griechischen Mythologie, ist die locale Beymischung fremdartiger Religionen, wodurch Griechische und orientalische Mythen in eins zusammengeworfen wurden, so

daß die Scheidung der einzelnen Bestandtheile nicht geringen Schwierigkeiten unterworfen ist.

Endlich das dritte Hinderniß sind die von den Dichtern und Sagenschreibern theils aus Unkunde, theils um die Sache auszuschmücken, theils aus einer mangelhaften Kritik unternommenen Veränderungen der Mythen.

Wie soll nun aus diesem Labyrinthe ein Ausweg gefunden werden? aufwärts oder abwärts?

Sie sind aufwärts gegangen. Sie legen die Griechische Mythologie als den Hauptgegenstand Ihrer Untersuchung zu Grunde, und suchen diesen Gegenstand nun durch Vergleichung mit seinen Quellen zu erläutern.

Allerdings ist hierzu sehr starke Veranlassung vorhanden, da die Griechische Mythologie noch am vollständigsten und deutlichsten vor uns liegt. Dennoch aber scheint die Natur der Sache den umgekehrten Weg zu fordern. Denn wenn, wie ich zu Anfange dieses Briefes gezeigt zu haben glaube, die Mythologie nichts anders als Geschichte der Mythen seyn kann, alle Geschichte aber, weil sie selbst abwärts geht, auch nur abwärts sich richtig darstellen läßt: so kann es auch für die Mythologie, wenn sie wirklich aufgehellt werden soll, keinen andern Weg geben, als den, welchen die Ordnung der Zeiten selbst vorschreibt. Nur erst, wenn das, was für uns das älteste ist, ausgemittelt, und möglichst vollständig und klar dargestellt worden, kann eine deutliche Einsicht in dessen weitern Fortgang, Veränderung, Umbildung, Vermischung

mit fremdartigem erlangt werden. Denn im umgekehrten Falle, wenn man eine spätere Mythologie, wie die Griechische ist, aus der frühern erklären will, muß entweder jene frühere schon völlig bekannt seyn, und dann wäre die Zuziehung derselben zur Erklärung der spätern im Grunde nichts anders, als eben das, was ich verlange, ein entwickeln des spätern aus dem frühern; oder wenn die frühere Mythologie noch nicht in ihrem ganzen Umfange, in allen ihren Theilen, und nach ihrem wahren Sinne bekannt ist, (und in diesem Falle befinden wir uns wirklich) so kann die Hülfe, die sich von ihr bey Erklärung der spätern Mythologie erwarten läßt, nur sehr unsicher und unvollständig seyn, und muß sogar, weil weder das zu erklärende als ein solches schon klar seyn kann, noch das, woraus es erklärt werden soll, völlig klar ist, auf Irrwege führen, und die ganze Sache mehr verdunkeln, als aufhellen. Ich halte es daher, wenn wir zu wahrer Einsicht in der Mythologie gelangen wollen, für unumgänglich nothwendig, daß diese Wissenschaft ganz und gar historisch behandelt, und nur immer von dem frühern auf das, was sich später daraus hervorgethan, fortgegangen werde.

Ich weiß, Sie werden dagegen das einzuwenden haben, daß oft die Ideen, welche den ältesten Mythen zu Grunde liegen, erst in viel neuerer Zeit und bey ganz andern Völkern sichtbar werden, und ich will nicht in Abrede seyn, daß dieses wenigstens hier und da der Fall seyn kann. Aber für einen Satz, der als eine Regel bey der Untersuchung gelten dürfte, kann

dieses nicht angesehen werden, weil allemal wieder eine andere historische Bürgschaft nöthig ist, um überzeugt seyn zu können, daß eine später und anderswo erscheinende Idee schon in ältern Mythen entweder überhaupt oder doch so, wie sie nun später erscheint, vorhanden gewesen sey, oder gar von ihnen herstamme. Vielmehr muß als Regel gerade das Gegentheil gelten, und alles, was später ist, wo möglich gänzlich ausgeschlossen bleiben, damit nicht durch Beymischung nicht hergehöriger Dinge die ganze Wissenschaft in Unordnung und Verwirrung gerathe. Diese noch neuerlich auch von Spohn in dem Buche über das Ende der Odyssee S. 47 eingeschärfte Warnung kann nicht oft genug wiederholt werden, und es ist seltsam, daß sie bey der Evidenz, die sie hat, doch so wenig beachtet zu werden pflegt.

Sie werden mir ferner einwenden, daß ich in Widerspruch mit mir selbst gerathe, wenn ich verlange, die Mythologie solle historisch von ihrer ersten Quelle abgeleitet, und mithin das spätere überall aus dem früheren, aus welchem es entstanden ist, erklärt werden, gleichwohl aber in den Versuchen, die ich zu Erklärung der Griechischen Mythologie gemacht habe, nichts weniger als auf das frühere Rücksicht nehme, sondern diese Mythen behandele, als ob es vorher noch gar keine Mythologie gegeben hätte. Ueber diesen Widerspruch bin ich schuldig mich zu erklären, und diese Erklärung wird zugleich die Rechtfertigung meines verfahrens seyn, indem sie den Gesichtspunct fest-

stellen wird, aus welchem ich es angesehen haben will.

Ich habe oben eingestanden, daß die von mir aufgestellte Ansicht dessen, was eigentlich als die wahre Griechische Mythologie betrachtet zu werden verdient, den Mangel hat, zu eng und zu beschränkt zu seyn, indem sie alle Rücksicht sowohl auf den Ursprung der Griechischen Mythologie aus dem Orient, als auf die in und außer den Mysterien gemachten Deutungen, wie auch auf das, was sonst von außen hinzugekommen, oder in irgend einer fremdartigen Absicht hinzugedichtet worden ist, gänzlich ausschließt. Aber das Geständniß der Mangelhaftigkeit eines verfahrens ist darum keineswegs das Geständniß der Irrigkeit desselben. Denn es kann ein mangelhaftes verfahren auch nothwendig seyn, wenn die Beschaffenheit der Sache dasjenige verfahren, welches man als das vollkommene anerkennt, unmöglich macht. Und dieß ist hier wirklich der Fall. Denn sobald man es unternimmt, irgend eine gegebene Mythologie, welche nicht die der Zeit nach erste ist, zu erklären, kann man, bey dem jetzigen Zustande der gesammten mythologischen Wissenschaft, die noch nicht so weit gediehen ist, daß die frühern Perioden der Mythologie von Anfang an klar und vollständig aufgehellt wären, nicht aus diesen seine Erklärungsgründe hernehmen, sondern man muß entweder das ganze unternehmen, wenn es bestimmte Einsicht gewähren soll, aufgeben, oder man muß in dem Theile, den man erklären will, selbst einen festen Punct aufsuchen, von welchem abwärts alles ab-

hängig ist, aufwärts aber das Feld völlig frey bleibt für alles, was sich dereinst dort ergeben möchte. Auf diese Weise allein ist es möglich, in einem abgesonderten abhängigen Theile der Mythologie zu festen und sichern Resultaten zu kommen. Allerdings werden diese Resultate beschränkt seyn: aber warum sie es nothwendig und zu wahrem Gewinn für die Sache sind, ist einleuchtend. Denn frühere Lehren als Erklärungsgrund zu Hülfe zu nehmen, kann, so lange man über diese Lehren noch nicht ganz im klaren ist, nur Dunkelheit und Irrthum veranlassen. Die gleichzeitigen Deutungen aber, welche in den Mysterien gemacht wurden, stehen in eben diesem Verhältniß, indem sie sich aus Ueberlieferungen früherer Zeiten herschreiben, und daher schon aus eben dem Grunde, noch mehr aber deswegen nichts sicheres geben, weil zu vermuthen ist, daß sie gar noch mit Irrthümern und willkürlichen Auslegungen versetzt sind. Nicht besser geht es mit den Deutungen der Nichtpriester, die doch immer mehr oder weniger aus frühern Quellen entlehnt sind, und sich auch wieder mit vielem fremdartigen vermischt haben. Aehnlich ist das, was aus den Religionen fremder Völker nach und nach an einzelnen Orten aufgenommen worden ist, wobey ebenfalls die Erklärungsgründe in einer noch nicht aufgehellten Sphäre liegen. Und endlich die ausschmückenden Zusätze späterer Zeit verdienen entweder als ein bloßes Spiel der Phantasie gar keine Rücksicht, oder es läßt sich gleichfalls nicht eher über sie urtheilen, als bis

man die gesammte Mythologie völlig zu übersehen im Stande ist.

Allein wenn wir auch nothgedrungen in einem einzelnen abhängigen Theile der Mythologie, wie die Griechische ist, ein beschränktes verfahren anwenden müssen, so kann doch dieses verfahren, wenn es übrigens richtig seyn soll, kein anderes seyn, als dasjenige, welches überhaupt bey der Mythologie gebraucht werden muß. Dieses aber kann nur darin bestehen, daß man nach einem sichern Princip den Inhalt dessen, was die Mythen bildlich darstellen, auf deutliche Begriffe zurückführe. Nun ist in der Griechischen Mythologie, wie ich gezeigt zu haben glaube, und, wie ich glaube vermuthen zu dürfen, auch in jeder ältern Mythologie dieses Princip das der Personification unter Namen, welche das Wesen des Gegenstandes bezeichnen. Folglich wird, wenn ich mich in dieser Voraussetzung nicht täusche, auch jede ältere Mythologie nach eben diesem Principe zu erklären seyn. Daher war meine Absicht, in der von mir gewählten Behandlungsart der Griechischen Mythologie zugleich ein Beyspiel für die Behandlung der ältern Mythologie überhaupt aufzustellen.

Wird nun die Mythologie gleich von ihrer ersten Quelle im Orient an so behandelt, so wird diese Behandlung, die jetzt bey der Griechischen Mythologie so beschränkt erscheint, gerade der sicherste Weg seyn, diese Beschränkung aufzuheben. Denn indem sie gleich von Anfang an den Sinn der ältesten Mythen einfach und klar entwickelt, wird sie, auf dem historischen

Wege Schritt vor Schritt fortgehend, überall auch auf die Anwendungen, Modificationen und Deutungen stoßen, welche die ursprüngliche Lehre erlitten hat. Hier wird sie nichts zu thun haben, als den Gang derselben streng zu verfolgen, um überall zu finden, wie diese Anwendungen, Modificationen, und Deutungen veranlaßt wurden, und wieder zu andern Abweichungen Veranlassung gaben, und so wird am Ende, in wie weit es die Mangelhaftigkeit der Nachrichten gestattet, ein vollständiges System sowohl der ursprünglichen Lehre selbst, als der Veränderungen, welche dieselbe nach und nach zu verschiedenen Zeiten und bey verschiedenen Völkern erfahren hat, an das Licht treten. Es verhält sich mit diesem System gerade wie mit der alten Philosophie. Nie wird der zu einer klaren Einsicht in dieselbe gelangen, der sich begnügt, mit den alten Philosophen immer fort zu philosophiren. Nur der wird sie wirklich verstehen, der über die Sache selbst genugsam im Klaren ist, um zu wissen, was sie sagen wollten und sollten, und mithin auch um zu sehen, wie sie durch die Vieldeutigkeit mancher Begriffe, die sie bald zu eng, bald zu weit, bald von einer falschen Seite faßten, oft auf Ergebnisse kommen mußten, auf die sie bey scharf und richtig bestimmten Begriffen gar nicht hätten kommen können.

Es ist nun nur noch ein einziger Punct übrig, den ich erörtern muß, wenn nicht alles, was ich gesagt habe, dennoch unbefriedigend erscheinen soll. Denn wie sehr auch jemand überzeugt seyn möchte, daß die Mythologie nicht von der Theologie, sondern von der

Philosophie ausgegangen, und mithin nicht die theologische, sondern die philosophische Ansicht die richtige sey, so tritt doch jene theologische Ansicht in der Erfahrung so stark, so allgemein, und durch so unwidersprechliche Thatsachen hervor, daß sie ungeachtet aller Beweise für das Gegentheil dennoch den Sieg davon zu tragen scheint. Sie umzustürzen würde daher ganz unmöglich seyn; aber eben so wenig kann auch sie bloß dadurch, daß sie sich auf die Wirklichkeit stützt, die für das Gegentheil aufgestellten Beweise entkräften. Es bleibt daher weiter nichts übrig, als ihr Verhältniß zu der philosophischen Ansicht auszumitteln, und zu sehen, wie beide neben einander und mit einander bestehen können. Hierdurch erst wird unsre Streitfrage in ihr volles Licht gesetzt werden, und die Entscheidung derselben sich von selbst ergeben.

Fast überall erscheint die Mythologie in Verbindung mit der Religion; Religion fast nirgends ohne Mythologie. Ja es könnte wohl jemand, und Sie thun dieß wirklich, der Meinung seyn, alle Mythologie überhaupt stehe mit der Religion in Verbindung, und sey folglich Theologie. Ich habe nun zwar oben gezeigt, daß dieses nicht in dem Begriffe der Mythologie liege, und selbst Atheismus mit ihr vereinbar sey: indessen da hier bloß von gegebener Mythologie die Rede ist, will ich das bey Seite setzen, und in sofern die gegebene Mythologie mit Religion verbunden ist, zugeben, daß sie Theologie sey. Nun fragt es sich zuförderst, was dieses heiße.

Alle Religion ist entweder natürliche oder geoffen-

barte Religion. Die erstere beruht auf Schlußfolgen, welche aus der Betrachtung der Welt gezogen sind, und ist daher nichts anders als Philosophie. Die geoffenbarte Religion hingegen gründet sich auf eine wirklich oder vermeintlich auf übernatürliche Art erlangte Kunde von dem übersinnlichen. Die durch diese Kunde begründete Lehre ist Theologie, das Dogma. Nun aber kommt die Gottheit überall in zweyfacher Rücksicht in Betrachtung, einmal als Urheber oder Regierer der physischen Welt, zweitens als Gesetzgeber und Richter der moralischen.

Lassen Sie uns zuerst die erstere Rücksicht betrachten, nach welcher die Gottheit in Beziehung auf die physische Welt gedacht wird, wodurch die Theologie mit der profanen Wissenschaft in Verbindung kommt. Die Theologie, als auf eine Offenbarung gegründet, ist überall etwas gegebenes, das entweder auf eigne vermeintliche Wahrnehmung, oder auf Treu und Glauben aus Ueberlieferungen, oder auf das Ansehen eines vermeinten göttlichen Propheten für wahr angenommen wird. Die profane Wissenschaft ist das Ergebniß von Forschungen über die Natur der Dinge. Beide nun können in einem vierfachen Verhältniß zu einander stehen, je nachdem die profane Wissenschaft bey einem höhern Grade der Bildung einen andern Weg einschlägt. Denn an der Theologie, die als etwas gegebenes feststeht, läßt sich nichts ändern. Dieses vierfache Verhältniß beruht, um es kurz auszudrücken, auf den folgenden vier Ansichten: Gott ist

in der Natur: Gott ist außer der Natur: Gott ist die Natur: die Natur ist Gott.

Die erste und roheste Art von Religion ist der Fetischdienst. Er gründet sich auf die aus der gröbsten Unwissenheit geglaubte Wahrnehmung einer übernatürlichen Kraft in dem ersten dem besten sinnlichen Gegenstande. Er ist ohne alle Wissenschaft, sie sey profane, oder Theologie. Wenn er aber sich so weit erhoben hat, daß ein bestimmter Gegenstand wegen gewisser bey Beobachtung und Betrachtung der Natur bemerkter unbegreiflicher Eigenschaften für ein göttliches Wesen, oder für dessen Hülle gehalten wird, wie z. B. in dem Sternendienste: so entsteht eine Grundlage einer Theologie, die nichts als ein Gewebe von nach und nach entstandenen Meinungen, Hypothesen und Erdichtungen ist, welche, ohne daß nach ihrem Ursprunge gefragt wird, für ausgemachte Wahrheit gelten. Die profane Wissenschaft, als welche überall wo sie nicht weiter kann, zu jener Theologie ihre Zuflucht nimmt, besteht ebendeswegen zugleich mit derselben, und ist mit ihr vereinigt, ohne doch mit ihr eins zu seyn. Beide in Bildern dargestellt, geben daher eine Mythologie, die halb profane Wissenschaft, halb Theologie ist, aber ohne bestimmtes Verhältniß und wesentlichen Zusammenhang.

Eine höhere Stufe nimmt die Religion ein, welche schon so weit gekommen ist, Gott von der Natur zu scheiden, und ihren Gott oder ihre Götter außer der Natur anzunehmen, mithin die gesammte Natur von denselben abhängig zu machen, und durch sie entstan-

den zu glauben. Wir sehen hiervon ein merkwürdiges Beyspiel in der Mosaischen Kosmogonie. Bey dieser Art von Religion stehen Theologie und profane Wissenschaft ganz getrennt neben einander, und jede geht ihren eignen Weg, ohne mit der andern etwas zu thun zu haben. Werden beide in Bildern dargestellt, und in eine Mythologie zusammengefaßt, so besteht diese aus zwey ganz verschiedenen Theilen, davon der eine bloß die Theologie, der andere bloß die profane Wissenschaft enthält.

Auf der dritten Stufe steht diejenige Religion, welche, wohl wahrnehmend daß die vermeintliche Offenbarung nichts als eine Täuschung ist, nach dem Grunde des Glaubens fragt, und daher die Natur und den Zusammenhang der Dinge aus ihnen selbst zu erklären unternimmt. Hier findet sie, daß die vermeintlichen Götter nichts als die Natur selbst und deren Kräfte sind, und indem sie so dem Glauben ein Ende macht, hört sie auf Theologie zu seyn, und verwandelt sich gänzlich in profane Wissenschaft, in Philosophie. Dieß ist der Fall in der alten ursprünglichen Griechischen Mythologie. Da diese Lehre, nach welcher die Götter nichts als Kräfte und Erscheinungen der Natur sind, ein Ergebniß der Betrachtung und Erforschung der Natur ist, so ist sie von aller etwa vorher bestandenen Theologie ganz verschieden, und läßt sich mit derselben nicht vereinbaren, indem es nicht denkbar ist, daß eine solche Theologie zufällig gerade dasselbe enthalten haben sollte, was sich nachher aus den über die Natur angestellten Betrachtungen ergeben hätte.

Es muß daher diese Lehre nothwendig gleich anfangs als eine neue Lehre hervortreten, und die vorher bestandene Theologie verdrängen. Deshalb kann sie nur überall entweder als eingewanderte, oder als durch einen ersten Lehrer und Aufklärer des Volkes verkündigte Lehre erscheinen. Und so treffen wir sie auch in Griechenland augenscheinlich an. Zugleich aber liegt es in ihrem Wesen, sich in doppelter Gestalt zu zeigen, als exoterische Lehre, welche nach dem Buchstaben verstanden wird, und daher wieder ganz als Theologie auftritt; und als esoterische, welche den Sinn der Worte auslegend, bloße Philosophie ist.

Endlich die vierte und höchste Stufe der Religion ist die, wo die Vernunft sich schon überstiegen hat, indem sie in der sinnlichen Natur das übersinnliche zu erkennen glaubt, und so die Natur zu Gott macht. Dieses verfahren aber ist Mysticismus. Denn es gründet sich auf eine Täuschung, vermöge welcher man das unbegreifliche in dem begreiflichen zu erkennen wähnt, und so beides mit einander vermischt und verwechselt. Der Grund dieser Täuschung ist ein aus verworrenen Vorstellungen entspringendes dunkles Gefühl des überschwenglichen, welches, als Erkenntnißgrund mit Verstandesbegriffen verbunden, alle Erkenntniß von bloßer Empfindung abhängig macht, und dadurch dem Wesen nach aufhebt. Eine Lehre nun, welche in dem sinnlichen überall das übersinnliche, in dem begreiflichen das unbegreifliche, mithin in der Natur die Gottheit zu erkennen glaubt, und so die Natur mit der Gottheit in eins zusammenschmelzt,

hört durch diesen Misgriff auf profane Wissenschaft zu seyn, und geht, wie sehr sie auch mit Erklärung der sinnlichen Natur beschäftigt sey, doch dem Wesen nach in Theologie über. So betritt sie gerade den entgegengesetzten Weg von dem, welcher auf der vorhergehenden Stufe die Theologie in profane Wissenschaft verwandelte. Diese Theologie nun ist die Lehre der Mysterien, die eigentliche Priesterlehre, nicht als ob nothwendig in den Mysterien dieses müßte gelehrt worden seyn, sondern weil den vorhandenen Spuren zufolge in den Mysterien dieser Weg eingeschlagen wurde, der seiner Natur nach das letzte ist, worauf der menschliche Geist kommen muß, und daher überall ein sicheres Zeichen späterer Zeit, und des schon eingetretenen Verfalls einer vernünftigen Lehre ist. Denn aller Mysticismus, um mich dieses Wortes in weiterer Bedeutung zu bedienen, hat seinen Grund entweder in Unwissenheit, oder in Ueberweisheit: in Unwissenheit, wenn der Mensch sein staunen über das, was er aus Unbekanntschaft mit dem Zusammenhange der Dinge nicht begreifen kann, für ein wahrnehmen des übersinnlichen hält; in Ueberweisheit, wenn er bey dem forschen nach dem unbedingten sich in dunkele und verworrene Vorstellungen verliert, und das durch dieselben erregte Gefühl von Bewunderung für ein ahnden oder anschauen jenes unbedingten nimmt. Der aus Unwissenheit entsprungene Mysticismus, wie wir ihn auf der ersten der hier erwähnten Stufen der Bildung antreffen, heißt mit seinem eigentlichen Namen Aberglaube, welcher eben deshalb, weil er nur auf

Unwissenheit beruht, sich bey fortschreitenden Kenntnissen allmählig verliert. Der aus Ueberweisheit hingegen entstandene Mysticismus, dessen Wesen darin besteht, daß er die Gränzen des wissens überschreitet, und, indem er Begriffe in Empfindungen übergehen läßt, zur Unwissenheit zurückkehrt, heißt eigentlich und in strenger Bedeutung Mysticismus. Dieser bleibt fest stehen, weil er auf einer Verstandesschwäche beruht, der die Rückkehr zum gesunden Gebrauche desselben um so weniger möglich ist, je mehr sie auf der höchsten Stufe der Weisheit zu stehen glaubt.

So haben wir denn, wenn wir die Mythologie in Beziehung auf Religion, in wiefern die Gottheit bloß als Urheber oder Regierer der Sinnenwelt angesehen wird, betrachten, vier verschiedene Arten von Mythologie vor uns: die erste, in welcher Theologie und profane Wissenschaft unordentlich durcheinander gemischt sind; die zweite, in welcher beide ganz getrennt neben einander stehen; die dritte, welche sich nur exoterisch als Theologie zeigt, dem Wesen nach aber völlig profane Wissenschaft ist; endlich die vierte, welche dem Wesen nach Theologie, aber, weil sie auch die profane Wissenschaft in Theologie auflöst, Mysticismus ist. Die beiden ersteren können kaum in Betrachtung kommen: die erste deswegen nicht, weil sie sehr bald, bey etwas fortgeschrittener Erkenntniß der Natur, einer ausgebildetern und umfassendern Ansicht weichen mußte; die zweite, weil sie durch gänzliche Trennung der profanen Wissenschaft von der Theologie, die letztere auf einen so engen Kreis beschränkt,

daß es kaum einer Mythologie für dieselbe bedarf. Daher treten denn fast überall vornehmlich nur die beiden letzten Arten von Mythologie hervor, die philosophische und die mystische. Die erstere derselben bedarf zu ihrer Erklärung, wie oben dargethan worden, bloß der Auffindung und Verfolgung des Princips, auf welchem sie erbaut ist; die zweite, welche auf Verirrungen des menschlichen Geistes aus Begriffen in Empfindungen und dunkele Ahndungen beruht, ist einer strengen und nüchternen Untersuchung benöthigt, welche den Veranlassungen dieser Verirrungen nachspürt, und überall jene verworrenen Vorstellungen und unbestimmten Ahndungen auf klare und bestimmte Begriffe zurückbringt, indem sie jedesmal zeigt, was eigentlich gemeint, gedacht, gesagt werden sollte, aber durch diesen oder jenen Misgriff bald zu eng, bald zu weit, bald von einer falschen Seite genommen, auf die Abwege und in dieses Labyrinth führen mußte, in dem wir die Sache finden.

Obwohl aber diese ganze mystische Lehre Theologie ist, da sie in einer Anschauung des übersinnlichen zu bestehen glaubt, so ist sie doch, da eine solche Anschauung unmöglich ist, und nur auf einer Täuschung beruht, im Grunde nichts anders als Philosophie, die sich aber über ihre Gränzen verstiegen hat. Daher kann sie auch bloß durch Philosophie erklärt, das heißt in ihre Gränzen zurückgeführt werden, und es bleibt mithin für die richtige Behandlung der Mythologie überall nichts als Philosophie übrig.

Alles dieses ist aber immer nur erst die Hälfte des

ganzen, bloß der theoretische Theil der Lehre, welche wir hier als Religionslehre betrachten. Und da ich in allem, was ich über Mythologie gesagt habe, bloß von diesem Theile gesprochen habe, so ist es ganz natürlich, daß die von mir aufgestellte philosophische Ansicht der Mythologie immer noch scheinen muß hinter der theologischen, welche auch den zweiten Theil, wiewohl ohne ausdrückliche Bezeichnung, umfaßt, zurückzustehen. Lassen Sie uns daher nun auch diesen zweiten Theil der Theologie, den praktischen, betrachten, welcher die Lehre von den Göttern als Regierern der moralischen Welt, und folglich die Pflichten der Menschen gegen die Götter theils in Verehrung derselben, theils in Vollstreckung ihrer Gebote, und daher auch das, was als Belohnung oder Strafe im Leben und nach dem Tode zu erwarten ist, in sich begreift.

Hier befinden wir uns nun auf einmal auf einem ganz andern und weit unhaltbarerm Boden, als bey dem vorhergehenden theoretischen Theile. Zwar sind die Ideen eines moralischen Weltregierers, der moralischen Freiheit, und der Unsterblichkeit in der Natur der menschlichen Seele gegründet, und da sie gerade das enthalten, was dem Menschen als vernünftigem Wesen das wichtigste seyn muß, so ist es natürlich, daß sie die Hauptsache in der Theologie ausmachen. Aber wir mögen das, was die Theologie von diesen drey Gegenständen lehrt, betrachten wie wir wollen, so giebt uns die Philosophie nichts weiter als das Daseyn eines moralischen Weltregierers, einer Verpflichtung zu vernunftmäßigem Handeln, und der Unsterb-

lichkeit. Alles positive, alles empirische, was in Beziehung mit diesen Dingen steht, erscheint einzig als Offenbarung: und da diese bloß in einem leeren Glauben an eine göttliche Verkündigung besteht, so haben wir nichts als ein Gewebe von Dichtungen, die zwar durch jene Ideen veranlaßt, aber willkürlich und ohne sichern Anhalt an irgend etwas erdacht und zusammengesetzt sind. Das einzige was wir von diesen Lehren behaupten können, ist, daß sie zu dem theoretischen Theile der Theologie, in wiefern sie mit diesem in Berührung kommen, passen, und ihm angemessen seyn müssen. Und da dieser auf sicherern und festern Principien beruht, so ist es natürlich, daß sie sich nach ihm richten, und, was von ihnen mit demselben in Beziehung steht, von ihm hernehmen. Dieß geht aber fast bloß die Lehre von der Fortdauer nach dem Tode an, als welche das einzige theoretische in dieser ganzen Sache ist. Denn die beiden andern Lehren, die von der Verehrung der Götter, und die von der Verpflichtung zur Tugend, sind gänzlich praktisch, und kommen daher in der Mythologie, welche ihrem Wesen nach bloß Theorie ist, höchstens nur in Aufstellung von Beyspielen gottesfürchtiger und gottloser, tugendhafter und lasterhafter Menschen vor.

Fassen wir nun alles zusammen, so gleichen sich die theologische und die philosophische Ansicht der Mythologie auf eine ganz leichte und natürliche Art gegen einander aus, und keine tritt der andern in den Weg. Theologie nehmlich ist allerdings im Grunde die Hauptsache. Sie besteht aus zwey Theilen, dem theoreti-

schen, und dem praktischen. Der theoretische lehrt entweder, Gott sey die Natur, oder die Natur sey Gott. Da keine von beiden Lehren auf Offenbarung, sondern beide auf Betrachtung, die eine der Natur, die andere der Gottheit, beruhen, so sind beide ihrem Wesen nach Philosophie, und fordern eine philosophische Behandlung, die erste durch Auffindung und Verfolgung ihres Princips, die andere durch Entwickelung der verworrenen Vorstellungen und Aufhebung des Mysticismus, auf dem sie sich gründet. Der zweite Theil der Theologie, der praktische, erscheint uns zum kleinern Theil in der Mythologie, in wiefern er aus Hypothesen über den Zustand der Seele nach dem Tode, und in Beyspielen der Tugend und des Lasters besteht. Dieser, da er bloß auf Dichtung gegründet ist, kann bloß historisch behandelt werden, indem sein Inhalt überall dem theoretischen gemäß, mit welchem er in Beziehung steht, erklärt wird.

Dieß alles heißt denn nun offenbar nichts anders, als daß, wenn auch die Mythologie überall mit der Religion in Verbindung steht, und daher als Theologie erscheint, sie doch aus keiner andern Quelle, denn aus Philosophie kommt, und daher auch nicht anders, als von der philosophischen Seite richtig beurtheilt werden könne; daß aber das, was man gewöhnlich unter der theologischen Ansicht versteht, die mystische Ansicht, nicht eine Erklärung der Mythologie, sondern bloß Wiederholung, ja, weil sie alle Orte und Zeiten mit einander vermischt, eine Vermehrung aller der Verirrungen sey, in welche eine die Gränzen der Vernunft

überschreitende Speculation, die bloß eine einseitige Betrachtung der Sache ist, sich verloren hat. Will daher der Mytholog mehr thun, als diese einseitige Betrachtung wiederholen, wodurch gar nichts erklärt wird, so bleibt ihm nichts übrig, als, was ich gesagt habe, den Gang des menschlichen Geistes bey Erforschung der Natur der Dinge von Anfang an streng und nüchtern zu verfolgen, und überall den Abwegen und Irrwegen, die er gegangen ist, nachzuspüren. Diese Untersuchung aber ist historisch, in wiefern sie überall zu fragen hat, was wirklich gedacht, geglaubt, und gesagt worden ist; und philosophisch, in wiefern sie diese Fragen nicht anders beantworten kann, als indem sie alles, was dunkel, undeutlich, verworren gedacht worden, auf klare, deutliche, bestimmte Begriffe zurückführt.

Sie sehen, verehrtester Herr und Freund, was ich von dem Mythologen verlange. Ich glaube meine Ansicht der Mythologie hinlänglich gerechtfertigt, und vor Misdeutungen gesichert, zugleich aber gezeigt zu haben, in wiefern ich Ihrer Ansicht nicht beytreten kann. Mit aufrichtigem Danke bekenne ich, daß der zwischen uns über diesen Gegenstand geführte Briefwechsel mir sehr lehrreich gewesen ist. Nicht minder angenehm ist es mir gewesen, in Ihnen einen Mann gefunden zu haben, mit dem man einen gelehrten Streit führen, und doch zugleich Freund seyn kann, eine Sache, welche diejenigen, die jeden Widerspruch für ein Verbrechen beleidigter Majestät ansehen, bey-

nahe in den Geruch der Unmöglichkeit gebracht haben. Um so lebhafter ist das Gefühl wahrer Hochachtung, mit dem ich bin

Ihr ergebenster

Leipzig, d. 9. Jänner 1818

G. Hermann.

In dem Verlag von Gerhard Fleischer d. Jüng. zu Leipzig sind folgende Werke der römischen und griechischen Literatur erschienen.

Apollonii Rhodii Argonautica. Ex recens. et cum notis R. F. P. Brunckii. Edit. noua auct. et correctior. Accedunt scholia graec. ex Cod. bibl. Parisinae nunc primum evulgata. 2 Vol. 8 maj. 1810 et 1812. Charta impress. 6 thlr. Charta script. 7 Thlr. 12 gr.

Aristophanis Comoedia Plutus. Adiecta sunt scholia vetusta. Recognouit ad veteres membranas, variis lect. ac notis instruxit, et Scholiastas locupletauit Tiber. Hemsterhuis. Edit. noua emend. et append. notarum aucta. 8 maj. 1811. Charta impress. 3 thlr. 8 gr. Charta script. 4 thlr. 16 gr.

Aristotelis ars poëtica, cum commentariis God. Hermanni. 8 maj. 1802. Charta impress. 1 thlr. 12 gr. Charta script. 1 thlr. 20 gr.

Ciceronis, M. T., de Officiis libri tres. Recensuit et

Scholiis Jacobi Facciolati suisque animadversionibus instruxit A. G. Gernhard. 8 maj. 1807. Charta impress. 2 thlr. 4 gr. Charta script. 2 thlr. 12 gr.

Euripidis Tragoediae, edit. R. Porson. Tom. I. Editio in Germania altera correctior et auctior indicibusque locupletiss. instructa. 8 maj. 1811. Charta impress. 2 thlr. 12 gr. Charta script. 3 thlr.

— Hercules furens. Recensuit God. Hermanus. 8. 1810. 12 gr.

— Supplices. Recensuit God. Hermannus. 8. 1812. 12 gr.

— Tragoediae. Ad optim. librorum fidem recens. et brev. notis instrux. Aug. Seidler. Vol. I. Troades. Vol. II. Electra. Vol. III. Iphigenia in Tauris. 8. 1812—1813. 2 thlr.

Gerhardii, E., Lectiones Apollonianae. 8 maj. 1816. 1 thlr. 8 gr.

Gronouii, I. Fr., in S. Papinii Statii Siluarum libr. V. Diatribe. Noua editio ab ipso auctore curata. Accedunt Emerici Crucei Antidiatribe, Gronouii Elenchus Antidiatribes et Crucei Muscarium. Edidit et annotationes adiecit Ferd. Handius. 2 Vol. 8 maj. 1812. Charta impress. 5 thlr. Charta script. 6 thlr.

Hermanni, G., Obseruationes criticae in quosdam locos Aeschyli et Euripidis. 8 maj. 1798. 18 gr.

— de emendanda ratione Graecae Grammaticae Libri I et II. Vol. I. Accedunt Herodiani aliorumque libelli nunc primum editi. 8 maj. 1801. Charta impress. 2 thlr. Charta script. 2 thlr. 8 gr.

Poppo, E. F., Obseruationes criticae in Thucydidem. 8 maj. 1815. 1 thlr. 12 gr.

Sophoclis Tragoediae septem ac deperditarum fragmenta. Emendauit, varietatem lectionis, Scholia notasque tum aliorum tum suas adiecit C. G. A. Erfurdt. Accedit Lexicon Sophocleum et Index verborum locupletissimus. Vol. I—VI. 8 maj. 1802—1811. Charta impress. 14 thlr. 16 gr. Charta script. 17 thlr. 20 gr.

— Tragoediae. Ad optimorum librorum fidem iterum recensuit et brevibus notis instruxit C. G. A. Erfurdt. Vol. I—IV. 8. 1809—1819. 2 thlr. 20 gr.

Anonymi Oeconomica, quae vulgo Aristotelis falso ferebantur. E libris scriptis et versione antiqua emend. et enarravit I. G. Schneider, Saxo. 8. 1815. 12 gr.

Plauti, M. Acci, Trinummus, recensuit et praefatus est God. Hermannus. 8 maj. 1800. 12 gr.

Plutarchi Agesilaus et Xenophontis encomium Agesilaic. In scholarum vsum edidit, notis et indice instruxit D. C. G. Baumgarten - Crusius. 8 maj. 1812. 16 gr.

Persius, Aulus Flaccus. Uebersetzt und mit Anmerk. begl. von Franz Passow. 1r Bd. gr. 8. 1809. 2 thlr.

— Textum recensuit F. Passow. 8. maj. 1809. 6 Gr.

Musäos. Urschrift, Uebersetzung, Einleitung und kritische Anmerkungen von Fr. Passow. 8. 1810. 1 thlr.

Johannes Secundus Küsse. Aus dem Latein. übersetzt mit beigedrucktem Original von Fr. Passow. gr. 8. 1807. 10 gr.

Seidler, Aug., de Versibus dochmiacis Tragicorum graecorum. 2 Vol. 8 maj. 1811 et 1812. 2 thlr. 8 gr.

Ruhnkenii, David, Lud. Casp. Valckenarii et aliorum ad Joh. Aug. Ernesti Epistolae. Accedunt D. Ruhnkenii Observationes in Callimachum, L. C. Valckenarii Adnotationes in Thomae Mag. Eclogas et Joh. Aug. Ernesti Acroasis inedita. Ex Autographis edidit Joh. Aug. Henr. Tittmann. 8 maj. 1812. 1 thlr. 8 gr.

Pläschke, M. J. G, das lateinische Verbum nach einer noch wenig bekannten, vollständigen, ganz naturgemäßen und sehr faßlichen Ordnung der Temporum ausgearbeitet und in 14 Tabellen für den Elementarunterricht in der latein. Sprache system. darg. Fol. 1814. 16 gr.

Ciceronis, M. Tullii, Opera omnia, deperditorumque librorum fragmenta. Textum accurate recognovit, potiorem lectionis diversitatem adnotavit, indices rerum et verborum copiosissimos adiecit Chr. Godofr. Schütz. Tom. I — XVIII. P. II. 8. 1818. 18 gr.

— Oratio Philippica secunda, übersetzt und mit einem nach Handschriften berichtigten Texte v. M. G. G. Wernsdorf. gr. 8. 1815. 20 gr.

Valckenaerii, Ludov. Casp., Opuscula philologica, critica, oratoria, nunc primum conjunctim edita. Accedunt indices. T. I et II. 8 maj. 1808 et 1809. Charta impress. 3 thlr. 8 gr. Charta script. 4 thlr.

Aeschylos Agamemnon metrisch übersetzt von Wilh. von Humboldt. 4. 1816. 1 thlr.

Suetonii, C. Tranq. Opera, textu ad praestantissimas editiones recognito, continuo commentario illustravit, clavem Suetonianam adjecit Detlev. Carol. Guil. Baumgarten-Crusius. Vol. I — III. 8 maj. 1816 — 18. Charta impress. 9 thlr. Charta script. 11 thlr.

Propertii, Sex. Aurelii, Carmina emendavit ad codicum fidem et annotavit Carolus Lachmannus. 8. maj. 1816. 2 thlr. 8 gr.

Nicandri Colophonii Theriaca, id est de bestiarum venenis eorumque remediis carmen, cum Scholiis graecis auctioribus, Eutecnii metaphrasi graeca, editoris latina et carminum perditorum fragmentis, ad librorum scriptorum fidem recensuit, emendavit et brevi annotatione illustravit J. G. Schneider Saxo 8 maj. 1816. Charta impress. 3 thlr. Charta script. 3 thlr. 16 gr.

Tibulli, Albii, Elegia decima libri primi. Annotationem adjecit G. Klindworth. 4. 1818. 12 gr.

Juvenalis, Dec. Jun., Satyren im Versmaße des Originals und mit erklärenden Anmerkungen von Otto von Haugwitz. 8. 1818 2 thlr.

Gnomici poëtae graeci. Ad optimorum exemplarium fidem emendavit R. F. P. Brunck. Editio nova correcta notisque et indicibus aucta. 8. 1817. 1 thlr. 16 gr.

Hermanni God. Elementa doctrinae metricae. In usum scholarum. 8 maj. 1818. 1 thlr. 16 gr.

Ciceronis, M. T., Cato major, seu de senectute, et Paradoxa, recensuit et scholiis Jac. Facciolati suisque animadversionibus instruxit A. G. Gernhard. 8 maj. 1818.

Thiersch, Fr., griechische Grammatik vorzüglich des homerischen Dialekts. 2te vielvermehrte, gänzlich umgearbeitete Auflage. gr. 8. 1818. 1 thlr. 12 gr.

— griechische Grammatik zum Gebrauch für Anfänger. 2e vermehrte und verbesserte Ausgabe. gr. 8. 1819.

Tibulli, Albii, Carmina ex recensione et cum animadversionibus Immanuelis G. Huschkii. Accedit Specimen Editionis Venetae A. MCCCCLXXII. aeri incisum. 2 Tomi. 8 maj. 1819.

Tryphiodri Excidium Ilii, cum Jac. Merrickii et Godofr. Henr. Schaeferi annotationibus integris, aliorum selectis, suisque maximam partem crit. et grammaticis edidit Fr. Aug. Wernicke. 8 maj. 1819.

Lucani, M. Annaei, Pharsalia cum notis Hug. Grotii et Rich. Bentleii, accesserunt variae lectt. aliquot codd. nunc primum collatorum et Ezrae de Clereq van Jever selectarum obss. in Lucanum specimina. Ex recens. Weberi. 2 Vol. 8 maj. 1819.

Arcadius de accentibus. Nunc primum edidit Edm. Henr. Barker. Accedit appendix, 8 maj. 1819.

Staatliche Bibliothek Bamberg

g' im Σ 1
Σ – g p. 4
g – Σ p. 10
Σ – g p. 25
g – Σ p. 56.
Σ – g p. 88

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hermann, Gottfried,

Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie ein Brief an Herrn Hofrath Creuzer

Leipzig 1819

Bamberg, Staatsbibliothek -- 30.2085#2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11414444-1